webaram.com

REVUE

DES

ÉTUDES ARMÉNIENNES

TOME IX

Fascicule 1

PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

RUE JACOB, 13 (VI^e)

1929

X^e Année.

webaram.com

PUBLICATIONS

RELATIVES AUX ÉTUDES ARMÉNIENNES.

(PETITE BIBLIOTHÈQUE ARMÉNIENNE.)

I. **CHIRVANZADÉ.** — La Possédée, traduite de l'arménien par Archag Tchobanian. Préface de Frédéric Macler (1910) . . . . 9 fr.

II. **Minas TCHÉRAZ.** — Nouvelles orientales. Préface de Frédéric Macler (1911) . . . . 7 fr. 50

III. Contes et légendes de l'Arménie, traduits et recueillis par Frédéric Macler. Préface de René Basset (1911) . . . . 9 fr.

IV. **Avètis AHARONIAN.** — Vers la liberté. L'abîme, traduit de l'arménien par le Dr M. Chamlian et Elias-Sarkis Altian. Préface de A. Ferdinand Herold (1912) . . . . 9 fr.

V. **Roupen ZARTARIAN.** — Clarté nocturne, traduit de l'Arménien par Archag Tchobanian, Édouard Colangian et Grigor Essayan. Préface de Gaston Bonet-Maury (1913) . . . . 9 fr.

VI. **H.-H. BARONIAN.** — Maître Balthazar, comédie en trois actes. Introduction et traduction par J. M. Silnitzky (1913) . . . . 9 fr.

VII. **Hambartzoum ARAKÉLIAN.** — Contes et nouvelles, traduits de l'arménien oriental par Aram Eknayan. Préface de Frédéric Macler (1916) . . . . 9 fr.

VIII. **Mme Iskouï MINASSE.** — Nouvelles et contes. Préface de Mme Berthe-Georges Gaulis (1918) . . . . 12 fr.

IX. La version arménienne de l'histoire des sept Sages de Rome, mise en français par Frédéric Macler. Introduction de Victor Chauvin (1919) . . . . 9 fr.

X. **Vrthanès PAPAZIAN.** — Santho, traduit de l'arménien par Serge d'Herminy. Préface de Frédéric Macler (1920) . . . . 9 fr.

XI. **Marie SEVADJIAN.** — L'amira, traduit de l'arménien sur le manuscrit original de l'auteur par Frédéric Macler (1927) . . . . . . 20 fr.

XII. Les dew arméniens. Parsifal. Iconographie daniélique, par Frédéric Macler (1929). Nombreuses illustrations . . . . 30 fr.

EN VENTE

À LA LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER,

13, rue Jacob, Paris.

webaram.com

REVUE

DES

ÉTUDES ARMÉNIENNES

webaram.com

REVUE

DES

ÉTUDES ARMÉNIENNES

TOME IX

Fascicule 1

PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
RUE JACOB, 13 (VI^e)

1929

X^e Année.

webaram.com

POUR LE DIXIÈME ANNIVERSAIRE

DE LA FONDATION

DE

LA *REVUE DES ÉTUDES ARMÉNIENNES*

webaram.com

DONATEURS

DONT

LA LIBÉRALITÉ A PERMIS D'IMPRIMER CE FASCICULE.

MMmes	Lévon bey Capamadjian	5000	francs.
	A. Eknayan	1000	
	Anonyme	2000	
	Ghali	300	
	Marie Gulbenkian	500	
S. E.	Boghos Nubar pacha	6000	
MM.	H. Sevadjian	1000	
	D. Missirian (1000 francs belges)	702	
	Anonyme	1500	
	Nersès Khan Nersessian	1000	
	Mathew Khan Nersessian	1000	
	S. Sevadjian	500	

webaram.com

Tome IX, fascicule 1. 1929.

REVUE
DES
ÉTUDES ARMÉNIENNES.

NOTE
SUR
UNE ÉTYMOLOGIE DU MOT *VARDAPET*,

PAR

PAUL ALPHANDÉRY,

DIRECTEUR D'ÉTUDES À L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES.

Le signataire de cette notule, s'il se donnait le moins du monde pour un arménologue, se rendrait coupable d'une grave usurpation de qualité; aussi se garde-t-il bien de prétendre apporter une solution personnelle à un problème qui a laissé perplexes certains parmi les plus éminents représentants de la discipline à laquelle se consacre cette revue. Il ne fait que signaler un essai de solution vieux de deux siècles et demi et probablement oublié.

Quelle est l'étymologie du mot *Vardapet* ou *Vartabed?* Le savant administrateur de la *Société des Études arméniennes*, mon cher collègue et ami Frédéric Macler, m'a répété l'hypothèse qu'avançait avec grande prudence son maître Auguste Carrière : *Vardapet* aurait, selon lui, signifié *couronné de roses*. Le rapprochement se ferait sans

webaram.com

peine avec le *coronatus* latin[1] si les moines arméniens portaient comme les religieux occidentaux la *corona* figurée par la tonsure. Il n'en est rien et, dans le cas de *vardapet*, la couronne de roses désignerait des candidats à l'état de bienheureux. Aussi bien, cette hypothèse, aux yeux même de son auteur, n'était rien de plus qu'une hypothèse, ne prétendait pas clore l'enquête. Cette enquête, M. Macler l'a poursuivie : il a pris récemment une nouvelle consultation auprès de plusieurs arménisants d'entre les plus qualifiés et m'en a aimablement communiqué les résultats.

Ils présentent quelque diversité. Le sens du second élément, *pet*, n'est douteux pour aucun des correspondants de M. Macler : il signifie *maître, chef, dirigeant;* mais l'incertitude règne quant à la signification de l'élément *vard*, *vart* (qui est lu aussi *warda* ou *vert*). *Var* ou *vard* peut vouloir dire *œuvre* ou *travail;* d'où, pour le omposé *vardapet*, le sens de *chef, maître, dirigeant du travail*, ou plus simplement *maître* (c'est le sens de l'abréviation *varpet*)[2]. *Warda*, sanscrit (cf. l'anglais *word*) signifiant le *verbe*, *vardapet* désignerait le *maître du verbe*[3]. Cette explication est à rapprocher de celle qui retrouve dans *varda* le sanscrit *vart* ou *vrt* qui signifie *enseignement* ou *science*[4].

M. Macler s'interdit de conclure; il rappelle simplement que le mot est quelquefois orthographié *vertabied* et que dans ce cas quelques grammairiens font dériver *vert* de *veritas;* le *vertabied* serait le *chef de la vérité* ou le *chef d'une école qui détient la vérité*[5].

Je ne puis — et pour cause — décider entre ces hypothèses dont plusieurs sont séduisantes. Celle que j'apporte se recommande d'un très grand nom de la science occidentale, celui de Ducange. Peut-être est-ce son seul mérite.

Elle se trouve dans le *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, à l'article *Bactroperatae*[6]. Ce mot, formé de *βάκτρον*, bâton. et de *πήρα*, *pera*, sac, besace (plus rarement : outre à porter le vin) désigne les philosophes qui, en mépris du siècle, portent avec eux

(1) V. Ducange, *Glossarium*, s. v. *Coronatus*.

(2) Communication de M. A. Aharonian.

(3) Communication de M. A. Tchobanian. M. Alfaric, professeur à l'Université de Strasbourg, a bien voulu me suggérer un rapprochement avec *Actes*, IV, 11, où saint Paul est appelé *ὁ ἡγουμενος τοῦ λογου*, *dux verbi* dans la Vulgate.

(4) Communication de M. G. Sinapian.

(5) M. Macler cite seulement pour mémoire l'étymologie par *vard* = *nid de pigeons*, d'où *vardapet* = *chef du nid*, *chef d'école*.

(6) Ed. G. A. L. Henschel, Paris, Didot, 1840, t. I. p. 528.

webaram.com

tout ce qu'ils possèdent. C'est dans ce sens que l'emploie S. Jérôme (*in cap. 19. Matthaei*). Par analogie, les moines ont quelquefois, dit Ducange, été appelés *Bactroperatae*, car leur équipage, un bâton, une besace, montre aussi le mépris qu'ils professent pour les richesses terrestres. C'est de cet emploi du mot que Ducange fait dériver le nom porté par les moines arméniens, *Vatrapetae;* il l'a rencontré dans le chapitre de la *Descriptio Terrae Sanctae* écrite entre 1271 et 1295 par le voyageur allemand Burchard de Mont-Sion où sont décrits les usages, surtout religieux, des Arméniens que Burchard a pu observer. Et, au mot *Vatrapetae* Ducange ajoute cette glose qui fait l'unique intérêt de la présente note : *voce, ut videtur, contracta ex Bactroperatae.*

Il est prudent de faire observer que Ducange cite Burchard de Mont-Sion non pas d'après le texte authentique de sa *Descriptio*, mais d'après une édition de Venise (1519) où le texte, plus qu'altéré, est complètement récrit par le dominicain Chrysostome Giavelli [1]. En réalité, Burchard avait écrit *verthabite* [2] et peut-être Giavelli, dès avant Ducange, avait-il « sollicité » le mot pour le faire ressembler à *Bactroperatae*, terme grec que pouvait ne pas ignorer un religieux vénitien.

Solution du problème? Étymologie de pure fantaisie? Tout avis de ma part serait présomption choquante.

(1) Voir notice sur cette édition dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXI p. 208-209.

(2) LAURENT, *Peregrinatores medii aevi*, Leipzig, 1864, p. 92.

webaram.com

TITRES IRANIENS EN ARMÉNIEN,

PAR

E. BENVENISTE.

NAXARAR.

Pour expliquer le premier terme de *naxarar*, que Hübschmann tenait déjà pour iranien, M. Meillet a supposé (dans cette *Revue*, II, p. 2) une substitution, par étymologie populaire, de **naxa-* d'après *nax* «premièrement», à *nāfa* qu'il a retrouvé ingénieusement dans *nahapet* «patriarche». Le sogdien *n'βδ'r* **nāfδār* «chef du peuple, gouverneur» prouve en effet qu'un ir. **nā-fapati-* «chef de lignée» est sûrement à l'origine de arm. *nahapet*. Il convient seulement d'insister sur le fait que le *-h-* arménien ne peut représenter ici que m. ir. *-f-*, non *-h-*. Le double traitement *-f-* et *-h-* de ir. **-f-* (< **-ph-*) entre voyelles, illustré par *nāfa* > pers. *nāf*, mais *kaufa* > *kōh*, fournit un principe dialectal non encore reconnu : *-f-* est du Nord-Ouest, *-h-* du Sud-Ouest, comme il ressort immédiatement de pers. *dāhān* : av. *zafan-*. C'est donc un radical septentrional *nāf-* qui a pénétré en persan comme en arménien, et a supplanté au Sud-Ouest la forme à *-h-* qui eût été parallèle à *Nihāvānd* < Νιφαύανδα. Il n'y a du reste aucune trace au Sud-Ouest de titres pareils à *nahapet* ou *nāfdār*.

Mais la conservation même de *nahapet* rend douteux le rapprochement avec *naxarar*, douteuse aussi l'influence attribuée à *nax*. Il ne semble pas être connu de cas où dans le même dialecte un même mot entre en composition à la fois avec *-δāra* et *-pati*. En réalité c'est *nax* «d'abord» qui est le pivot du problème, et qui est solidaire d'un groupe de mots iraniens sur lequel une étude de M. Jackson (*J.A.O.S.*, 1927, p. 193-197) n'a pas fait la lumière souhaitable.

webaram.com

Les formes de Turfan sont : _n x w ' y n_, _n x w s t_, _n x w s t y n_ « premier », et _n w x_ « commencement », _n w x z ' d_ « primogenitus », _n w x w y r_ dont le sens sera discuté plus bas. On part de m. ir. _*nax_^{v} que Bartholomae (_Z. Air. Wb._, p. 48) a rapproché de got. _nêhw_ « près », et qui, gardant au Nord-Ouest le timbre radical _a_, est altéré en _nux_ au Sud-Ouest par l'épenthèse. De là, d'une part, _naxust_, _naxustīn_ « premier » (cf. phl. litt. _naxust_, pers. _näxust_, _nuxust_) de _*nax_^{v}_-ist_, _naxvēn_ (non _naxvīn_ Müller) < _*nax_^{v}_aina-_; de l'autre _nux_ (non _nūx_ Müller, ni _nōx_ Bartholomae) « commencement », _nuxzād_ « né le premier ».

La dérivation et le sens de _nux_^{v}_ēr_ restent encore à élucider. M. F. W. K. Müller l'a laissé sans traduction (_Handschr. Reste_, II, p. 22). M. Andreas lui a fourni l'indication suivante : « _naxvēr_, _nuxver_ = Fürst, princeps [von einem älteren _naxudār_] » (_ibid._, p. 111). Étymologie irrecevable, car _*naxudār_ ne peut aboutir qu'à _*naxdār_ ou _*nuxyār_, en aucun cas à _nuxver_. Aussi Salemann (_Manichaeica_, IV, p. 42) a-t-il eu raison de l'écarter. Mais sa propre interprétation ne vaut pas mieux : il coupe _n w x - w y r_ et hésite pour le second terme entre _vīr_ « homme » et _vīr_ « sagesse ». C'est pour _-vīr_ « homme » qu'a opté M. Jackson, en rapportant l'expression « premier homme » au mythe de l'Homme originel dont on sait l'importance dans le manichéisme.

M. Jackson a cependant rappelé que ce même mot, en réalité un titre, nous est connu depuis longtemps, travesti en nom propre comme il arrive souvent, chez des historiens byzantins ou arabes : _ὁ Ναχοραγάν_ (Agathias), _ὁ Ναχοεργάν_, _ὁ Σαννα-χοερυγάν_ (Ménandre) = _Σαρναχοργάνης_ (Theophylacte Simocatta), _Nax_^{v}_ergān_ (Tabari), etc., et aussi _näx_^{v}_ārä_, titre d'un dignitaire chez Firdousi, arm. tardif _nixor_, etc. (Nöldeke, _Tabari_, p. 152, n. 2; Justi, _Iran. Namenb._, p. 219). C'est sur ce dernier radical en _-ā-_ que repose la transcription chinoise _ni-hu-han_ < _*nixōryān_ du titre porté par les trésoriers des rois sassanides (Laufer, _Sino-Iranica_, p. 532, n° 98), cf. arm. _Nixoragan_ (Hoffmann, _Auszüge_, p. 250), avec une altération récente de _na-_ en _ni-_. Les transcriptions grecques reproduisent un pluriel en _-ān_ d'un radical qui, d'après Ναχοεργάν, ar. _Nax_^{v}_eragān_, _Nax_^{v}_erajān_, était clairement _*nax_^{v}_ēr(ak)_ et non _*nax_^{v}_īr_ (Salemann, Jackson). Par contre, pers. _näx_^{v}_ārä_, arm. _nixor_ (= _naxor_), gr. Ναχοραγάν supposent _*nax_^{v}_ār(ak)_. Pour avoir passé trop rapidement sur la diversité des transcriptions, on s'est privé d'un élément essentiel au débat, l'existence d'un couple m. ir. _*nax_^{v}_ār_ : phl. T. _nuxver_,

webaram.com

L'emprunt arabe *nix*^{v}*ār* « grand personnage, noble, fier » remonte à **nax*^{v}*ar*, non à *nux*^{v}*er*, comme l'a avancé Salemann (*loc. cit.*, p. 43-44) suivi par M. Schaeder (Reitzenstein-Schaeder, *Stud. z. antik. Synkret.*, p. 278, n. 1).

L'apparente complication introduite par **nax*^{v}*ār* à côté de *nux*^{v}*er* se résout en clarté. M. Andreas (ap. Lentz, *Z. I. I.*, IV, 1926, p. 270-271) a appelé l'attention sur des mots persans où *ā* et *ē* alternent et indiquent respectivement une origine arsacide ou sassanide. On fera toutes réserves sur le prétendu « passage » de l'un à l'autre son dans pers. *kār*, kurde *kīr*, ou pers. *nāmāz*, kurde *nemēz*. En tout cas, M. Lentz a opposé justement N.-O. *bōžāyar* « libérateur » à S.-O. *bōzēyar*; N.-O. *rōšnāyar* « illuminateur » à S.-O. *rōšnēyar*, et attribué au N.-O. les formes persanes du type de *Dāmāvānd*, *dīnāvār*. Ceci prouve que, en composition, les premiers termes sont au N.-O. en *-ā-*, au S.-O. en *-ē-* (cas oblique). Phl. N.-O. **naxvār* se ramène ainsi sans difficulté à **nax*^{v}*āβar* et S.-O. *nuxvēr* à **nax*^{v}*ēβar*. Le persan offre un parallèle exact : *dilāwār* « courageux » (suffixe seul arsacide), en face du S.-O. *diler*. L'évidence du rapprochement **nax*^{v}*āβar* : *nux*^{v}*ēr*, *dilāwār* : *diler* n'est voilée que par l'haplologie **nax*^{v}*āβar* > *nax*^{v}*ār*.

Il s'agit donc d'un m. ir. **nax*^{v} « origine » ou « primauté », dont une forme adverbiale s'est fixée dans l'arménien *nax* « premièrement », et qui a fourni les composés **nax*^{v}*ār*, *nux*^{v}*ēr* « qui détient la primauté ». Ces titres correspondent à un degré de noblesse, non à une charge définie : tandis que, selon Firdousi et les témoignages chinois, un **nax*^{v}*ār*(*ak*) avait la garde du trésor royal, on voit chez Tabari (p. 152) le même titre donné au gouverneur général d'une province (*patgōspān*). La formation de arm. *naxarar* apparaît comme nettement indépendante de celle de *nahapet* et doit s'expliquer par **nax*^{v}*a-δāra-* (cf. *Nohodares* chez Ammien). Dans les emprunts fait par l'arménien au dialecte du Nord-Ouest, *-x*^{v}*-* est rendu par *-x-* : cf. *kaxard* : av. *kax*^{v}*arəδa-* « sorcier »: *patasxani* : **pati-sax*^{v}*an-* « réponse » (le détail de cette dernière équivalence sera repris ailleurs).

IŠXAN.

L'importance de ce titre se marque non seulement à l'excellence de la dignité qui équivaut au commandement d'un territoire ou d'une armée, mais au nombre des dérivés qu'il a formés et que

les dictionnaires indiquent suffisamment. Néanmoins _išxan_ n'a été, à notre connaissance, l'objet d'aucune recherche sérieuse : on ne saurait compter comme telle l'étude où M. R. Bleichsteiner (_Handēs Amsorya_, 1927, p. 754 et suiv.) a essayé, au mépris de toute méthode et par une série de rapprochements erronés, d'annexer ce mot au « japhétique ».

Bien que Hübschmann n'ait pas mentionné _išxan_ parmi les emprunts iraniens, on peut présumer que, comme tant d'autres titres, celui-ci appartient au vocabulaire arsacide de la féodalité. L'initiale rappelle immédiatement celle du titre _ixšēδ_, _xšēδ_ des rois de Sogdiane et de Ferghāna (Bērūnī, _Chronology_, trad. Sachau, p. 109; Justi, _Iran. Namenb._, p. 141; Müller, _Mahrnāmag_, p. 31), qui est peut-être reflété par la transcription chinoise _i-tsʿat_ (Laufer, _Sino-Iranica_, p. 530, n° 95). On y a reconnu depuis longtemps _*xšaita-_, av. _xšaēta_ « lumineux, majestueux », épithète de divinités et de héros. De même, le _i-_ de _išxan_ n'est que prothétique comme le _a-_ de _axšarh_. Sans examiner les faits, sporadiques et parfois flottants, où _i-_ sert d'attaque à un groupe consonantique initial avec _š_ ou _s_ (Bartholomae, _Z. Air. Wb._, p. 79 et suiv.), il suffit provisoirement d'y relever l'indice sûr d'une origine septentrionale.

Išxan suppose ir. _*xšāna_, qui évoque sogd. _'γš'wn_ _*axšāvan_ « roi » qu'on lit plusieurs fois dans la version sogdienne de l'inscription de Kara-Balgassun (F. W. K. Müller, _Sitz. ber._ de l'Acad. de Berlin, 1909, p. 728-729), et aussi en sogdien chrétien où il rend _βασιλεύς_. Le sogdien bouddhique ne connait que _'γš'yʷn-_ _*axšēvan-_, chr. _xšēvan_, < _*xšai-van_ (cf. Bartholomae, _Zur Kenntniss d. m. ir. Mundart._ III [= Sitz. ber. Heidelb. Akad., 1920], p. 29). Il ne peut s'agir pour arm. _*xšān_ d'une contraction de _xšāvan_ : la prothèse différente, et aussi le maintien normal du groupe _-āva-_ en phl. N.-O. s'y opposent. On posera donc deux dérivés de _*xšā(y)-_ : _*xšāna_ et _xšāvan_, qui sont dans le même rapport que av. (_šōiθrō_)- _pāna_ et v.-p. (_xšassa_) _-pāvan_. Le radical _*xšān-_ se laisse probablement retrouver dans Ἀρταξάνης, que Justi (_Iran. Namenb._, p. 34) n'a pas interprété. Si cette analyse est correcte, elle aboutit à séparer _išxan_ de _išxem_ « je suis maître de », qui ne pouvaient d'ailleurs sans difficulté sortir l'un de l'autre, et à tirer _išxem_ de _*xšayami_.

La racine _*xšā(y)-_, entre autres, a fourni des dérivés variés suivant les dialectes, presque tous pourvus d'une valeur définie, que le hasard des découvertes ou le progrès de l'analyse nous

webaram.com

restituent peu à peu. C'est un groupe entier de dérivés qui est venu à l'arménien d'un dialecte du Nord autre que celui des documents de Turfan.

SEPUH.

On a toujours tenu *sepuh* « noble » pour un emprunt iranien, bien que Hübschmann l'ait exclu de son relevé. Il s'agit clairement d'un composé à second terme *-puh* < **purh* « fils » d'origine septentrionale (Meillet, *M.S.L.*, XVII, p. 248), et qu'on pourrait comparer à av. *visō-puθra-* « fils d'une maison seigneuriale », phl. N.-O. *vispuhr*, phl. S.-O. *vis pus* « prince », sogd. *višpuš* « héritier » (F. W. K. Müller, *Soghd. Texte*, p. 83, l. 1). Cette dénomination caractéristique du prince héritier est attestée, on ne semble pas l'avoir remarqué, dès les papyri araméens d'Éléphantine, et reportée historiquement aux Achéménides : l'expression בני ביתא « les fils de la maison », désignant ceux qui prennent rang à la suite du roi et qu'on interprète d'une manière vague par « les familiers du palais » (Cowley, *Aram. Pap.*, p. 114) est la traduction de *visō-puθra-* et l'amorce de l'idéogramme qui recouvre, dans les inscriptions pehlevies, le titre de « prince royal », *vispuhr* (Nöldeke, *Tabari*, p. 71 et 501; Herzfeld, *Paikuli*, p. 157 et 170).

Le rapport de *vis-* à arm. *se-* est obscurci par une altération arménienne dont on a essayé de rendre compte (*Handès Amsorya*, 1927, p. 762) par **vsē-* < **visē-* cas oblique. De son côté M. Lentz venait de produire une suggestion identique en l'attribuant à MM. Andreas et Marr (*Z.I.I.*, IV, 1926, p. 302, n° 153). Il nous a échappé à tous que, à cette époque, **visēpuhr* aurait dû aboutir à **sipuh*. On pourrait sans doute invoquer les quelques exemples où *-i-* passe à *-e-* sous l'influence de *-u-* de la syllabe suivante : *tirel* « dominer »; *teruthiwn* « domination » (Meillet, *Esquisse*, § 25, p. 32). Mais il s'agit là de mots authentiques, dont le *-i-* repose toujours sur un *-e-* arménien, qui précisément est exclu dans le cas de *sepuh*. De plus, on ne cite pas dans le nombre un seul emprunt iranien. La seule origine de *sepuh* qui réponde aux correspondances vérifiées est **vseapurh*, ir. **visya-puθra-*, où un adjectif juxtaposé remplace le premier terme nominal. En syllabe intérieure, *-ea-* < **-ya-* se réduit à *-e-*; par suite, la chute de *v-* n'a pu se réaliser qu'après cette réduction. C'est le principe qui explique de vieux noms de mois tels que *Mehe*(*kan*), qui

webaram.com

n'équivaut pas à Μιθράκανα, mais à *Māiθrya-, Ahe(kan) < *Aθrya-, Mareri < *Maδyārya, av. Maiδyāirya- (Marquart, *Untersuch. z. Gesch. von Eran*, II, p. 205).

On simplifie trop l'iranien du Nord-Ouest en le bornant au parler qui nous est connu. Il s'y est produit des variantes dialectales dont l'arménien, dans une certaine mesure, garde le reflet, mais qui, néanmoins, ne doivent pas obscurcir les trait communs à tous les parlers septentrionaux.

VARDAPET.

L'équivalent ordinaire de *vardapet* est διδάσκαλος, auquel fait pendant *ašakert* «μαθητής». L'origine iranienne n'en est pas douteuse, malgré le silence de Hübschmann. Le premier élément préserve le seul vestige, à notre connaissance, d'une forme S.-O. **varda-*, de la racine av. *varz-* «travailler activement», phl. et pers. *varz-*, généralisée partout ailleurs avec le -*z*- du Nord-Ouest, et, d'assez bonne heure en persan, le sens spécialisé de «travail agricole». Les emplois avestiques comportent une nuance d'«application zélée» orientée vers la pratique orthodoxe : *varəzəmča haomanaŋhəmča* «la (bonne) activité et la bonne pensée» (*Y.*, LXXI, 17); *uz-varəz-* signifie «changer en bien», jamais le contraire. La valeur iranienne rejoint celle de gr. ἔρδω. C'est ainsi que **vardapati-* a pu désigner le maître de pratique, peut-être par opposition avec l'*aeθra-paitiš* dont l'enseignement portait plutôt sur la doctrine et qui, comme me le fait observer M. Meillet, était trop spécifiquement zoroastrien pour avoir été connu des Arméniens. La rareté des formes nominales de *varz-* dans l'Avesta pourrait expliquer qu'on ait recouru à la forme du Sud-Ouest, et qu'un emprunt sassanide ait été introduit dans le vocabulaire chrétien de l'Arménie.

Si le sens s'y prêtait, il serait plus simple d'identifier arm. *varda-* à av. *varəδa-* «accroissement», comme l'a fait Fr. Müller (*Sitz. ber.* de l'Acad. de Vienne, t. LXIV, 1870, p. 454). Mais la racine *vard-* ne signifie que «augmenter», sans la moindre valeur religieuse, ni même abstraite, qui permette d'en tirer un dérivé correspondant à διδάσκαλος.

webaram.com

ESPOIRS,

PAR

LE GÉNÉRAL ED. BRÉMOND.

Aucun des lecteurs de la *Revue des Études Arméniennes* n'a oublié la période tragique de la guerre de 1914-1918, en Orient, avec ses massacres, les plus épouvantables de l'histoire de l'humanité, ni les déceptions qui ont suivi en Asie Mineure la victoire des Alliés.

La forte race arménienne de paysans et de montagnards, dont l'origine se perd dans la nuit des temps historiques, fut une des forces militaires et administratives de cet Empire Romain d'Orient qui, pendant mille ans, deux fois la durée de l'Empire de Rome, a été la civilisation d'Europe. Elle a bien des ressemblances avec une autre race de montagnards, ces Berbères de l'Afrique du Nord, qui eurent des rôles analogues auprès des Khalifas d'Espagne, et sous les dynasties turques en Égypte. Et aussi avec les montagnards Arvernes du temps de Vercingétorix, qui devinrent la force des armées impériales romaines. Même esprit guerrier, même amour de l'indépendance et aussi mêmes tendances particularistes poussées jusqu'à l'anarchie, et qui dans les trois cas ont causé la défaite de ces trois groupes de populations. Jusqu'à nous, les montagnes avec leurs vallées séparées, leurs bassins fermés, n'ont pu être que l'asile des groupes de vaincus de la plaine, où se formaient les grands États.

Mais notre époque ne connaît plus les obstacles physiques, ni les distances; les conditions sont donc changées; et tous les espoirs deviennent légitimes.

La *Revue des Études arméniennes* est en même temps un témoignage de l'intérêt de la France aux victimes rescapées, un signe de son accueil; un lien entre eux, veilleuse devant l'icône; et un motif d'espoir. Elle recueille les récits d'autrefois, les nouvelles d'aujourd'hui, elle entretient la culture de la langue arménienne,

webaram.com

J'ai cité autrefois cette phrase d'Alphonse Daudet dans la *Dernière classe* que tant de Français, attendant la réparation, ne pouvaient lire qu'à travers une buée de larmes : « Quand un peuple tombe esclave, tant qu'il tient bien sa langue, c'est comme s'il tenait la clef de sa prison. » La *Revue des Études Arméniennes* aide à tenir cette clef; et cette constatation nous fait comprendre la grandeur et l'élévation de son rôle et de sa tâche, et nous fait souhaiter pour elle tous les succès qui élargiront son influence et accroîtront l'importance de ses résultats.

L'avenir, tout entier, est à ceux qui luttent et qui s'efforcent : c'est l'honneur de cette Revue d'être dans leurs rangs, comme une enseigne.

webaram.com

EZNIK ET LA BIBLE,

PAR

GEORGES CUENDET,

PRIVAT DOCENT À L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE.

Aucun auteur arménien ne se fonde autant qu'Eznik de Kołb sur les saintes Écritures pour réfuter ses adversaires ou pour convaincre ses lecteurs : il cite la Bible presque deux cents fois et y fait en outre quantité d'allusions dans son ouvrage que la tradition intitule *Contre les sectes*[1]. Cette connaissance approfondie des Livres saints ne surprend pas puisque Eznik passe pour l'un de leurs traducteurs. Dès lors on entrevoit l'intérêt que présentent les citations faites par Eznik; elles posent trois problèmes que l'on pourrait énoncer ainsi :

1° Comment Eznik introduit-il ses citations?

2° Cite-t-il textuellement ou de mémoire?

3° Fait-il ses citations d'après la traduction arménienne à laquelle il a collaboré, d'après l'original grec pour le Nouveau Testament et la version des Septante pour l'Ancien, d'après une traduction syriaque ou encore d'après quelque Père de l'Église?

Des réponses précises donneraient peut-être des indications nouvelles sur le style d'Eznik, sur ses sources[2] et sur la composition de son traité; elles contribueraient à établir le texte de l'édition critique d'Eznik que chacun souhaite; enfin et surtout elles permettraient de déterminer la valeur des citations d'Eznik comme témoin du texte biblique.

(1) Eznik est cité par livre et par chapitre avec l'indication de la page dans les tirages de 1863 et de 1914. Les variantes proviennent de l'*Examen et collation du manuscrit d'Eznik récemment trouvé*, par G. T. Mkrtčean et H. Y. Adjarian.

(2) L. Mariès, *Le* De Deo *d'Eznik de Kołb*, p. 84.

Eznik annonce toutes ses citations, mais de façons très variées. Parfois il se contente d'une indication aussi sommaire que :

զի «car», II, 17 (p. 168, 193) = *Rom.*, IX, 25; IV, 11 (p. 274, 314) = Lc, VI, 43; ...

ըստ այնմ «d'après ceci», I, 23 (p. 93, 108) = *Deut.*, IV, 24; I, 23 (p. 93, 108) = *Ps.*, XXVI, 1; ...

ou que :

և «et», II, 17 (p. 171, 197) = Jn., VI, 39; II, 21 (p. 180, 208) = Lc, IV, 42; ...

և այլուր «et ailleurs», II, 17 (p. 169, 195) = *Ephés.*, IV, 5 et 6; ...

և դարձեալ «et encore», I, 19 (p. 78, 91) = Lc, X, 18; I, 19 (p. 78, 92) = Jn., XVI, 11; ...

Pour être plus longues, d'autres formules ne sont guère plus précises :

I, 11 (p. 44, 52) : *որպէս ասէ ուրեք աստուածային բարբառն* «comme le dit quelque part la parole de Dieu» = *Gen.*, VIII, 21.

II, 3 (p. 120, 139) : *ի դէպ եկեալ է նոցա աստուածային բար-բառն, որ ասէ* «c'est à eux que s'applique la parole de Dieu qui dit» = Mt., XII, 33.

III, 9 (p. 217, 249) : *Ճշմարիտ է բանն գրոյն, որ ասէ* «la parole de l'Écriture est vraie qui dit» = Joël, II, 31.

D'habitude des données aussi vagues ne suffisent heureusement pas à Eznik; il renvoie alors à un groupe de livres déterminé tel que la Loi, les Prophètes ou l'Évangile :

II, 21 (p. 180, 208) : *քանզի ճշմարիտ է մեզ բանն աւետարանին* «car pour nous la parole de l'Évangile est vraie» = Mc, III, 11.

IV, 10 (p. 272, 312) : *այլ և զայն գրեալ է ի մարգարէսն* «mais ceci aussi est écrit dans les Prophètes» = Es., LXV, 17.

IV, 12 (p. 283, 323) : *այլ և ի աւրէնսն գրեալ է* «mais il est aussi écrit dans la Loi» = *Gen.*, IX, 3 et 4.

Lorsqu'il rapporte une parole de Notre-Seigneur, Eznik trouve la référence suffisante et ne spécifie jamais l'Évangile :

I, 19 (p. 78, 91) : *ըստ այնմ զոր ասաց Տէրն* «d'après ce qu'a dit le Seigneur» = Jn., XII, 31.

I, 22 (p. 89, 104) : *որպէս ինքն Տէրն ասաց ցիւր աշակերտսն* «comme le Seigneur lui-même a dit à ses disciples» = Mc, XVI, 18.

II, 24 (p. 186, 214) : *որպէս եւ Տէր մեր ասէ* «comme dit aussi Notre-Seigneur» = Lc, XII, 54 et 55.

IV, 12 (p. 282, 323) : *ըստ այնմ զոր Տէրն ասէ* «d'après ce que le Seigneur dit» = Mt., XII, 40.

IV, 12 (p. 276, 316 et 279, 319) : *Քրիստոս ասէ* «le Christ dit» = Lc, XVI, 22, et Mt., V, 34 et 37.

Il invoque de même l'autorité de l'apôtre Paul, en général sans préciser l'épitre :

I, 23 (p. 96, 112) : *որպէս Առաքեալ ասէ* «comme l'apôtre dit» = *Ire Cor.*, XV, 40.

II, 12 (p. 151, 174) : *եւ երանելին Պաւղոս ասէ* «et le bienheureux Paul dit» = *IIe Cor.*, VI, 15.

II, 17 (p. 170, 197) : *որպէս ասէ Առաքեալ* «comme dit l'apôtre» = *Rom.*, VIII, 29.

III, 7 (p. 212, 243) : *ըստ այնմ զոր Առաքեալն ասէ* «d'après ce que l'apôtre dit» = *Éphés.*, II, 2.

Pourtant Eznik stipule ici et là l'épître à laquelle il emprunte un argument ou une preuve :

II, 17 (p. 168, 194) : *Նորին իսկ ի նմին թղթի գրեալ ասէ* «mais le même (apôtre) écrivant dans la même épître dit» — *Rom.*, VI, 16.

II, 17 (p. 168, 194) : *եւ առ Տիմոթէոս գրեալ ասէ* «et écrivant à Timothée il dit» — *IIe Tim.*, II, 21.

IV, 7 (p. 263, 302) : *ըստ այնմ զոր յառաջնում թղթին Կորնթա-ցւոց ասէ* «d'après ce qu'il dit dans la première épître aux Corinthiens» — *Ire Cor.*, II, 9.

Ailleurs il obtient le même résultat en mentionnant simplement l'auteur du passage :

II, 25 (p. 188, 217) : *որպէս յորժամ ասիցէ Յեսու որդի Նաւեայ* «comme quand Josué fils de Nun dira» — Jos., X, 12.

II, 25 (p. 190, 219) : *որպէս եւ Դաւիթ ի Հոգւոյն սրբոյ ու-սեալ, ասէ* «comme aussi David enseigné par l'Esprit saint dit» = *Ps.*, XVIII, 7.

ii, 26 (p. 194, 223) : *Զաքարիա մարգարէ . . . ասէ* « le prophète Zacharie . . . dit » = Zach., xii, 1.

ii, 28 (p. 196, 226) : *ասէ Ամովս* « Amos dit » = Amos, iv, 13.

et il donne à ces noms la forme, transcrite du grec, qu'ils ont dans la Bible arménienne. Pour renvoyer à l'Ecclésiaste, Eznik dit :

ii, 25 (p. 189, 218) : *և յԵկեղեսիաստէն* (ms. : *յեկեղես ի աստէն*) *գրեալ է* « et il est écrit dans l'Ecclésiaste » = *Eccl.*, i, 5 et 6.

et désigne donc sous son nom grec le livre intitulé *Ժողովող* dans la version arménienne.

Somme toute Eznik manque souvent de précision et pourrait indiquer mieux de quelle partie de l'Écriture il tire les passages qu'il cite; ce qui frappe surtout c'est qu'il écrive :

iii, 15 (p. 229, 263) : *Դաւիթ ի Հոգւոյն սրբոյ ուսեալ, մատուցանէր աղօթս* « David enseigné par l'Esprit saint adressait des prières » = *Ps.*, lxxiii, 2.

et qu'il attribue à David un psaume d'Asaph. Pareille erreur ne s'explique que si Eznik fait une citation de mémoire, sans avoir sous les yeux la suscription de ce psaume.

A plusieurs reprises Eznik mentionne, en les traduisant à l'usage de ses lecteurs, des mots ou des leçons du texte hébreu, de la Septante et d'une version syriaque. Il trouve de la sorte des arguments nouveaux à l'appui de ses thèses. Ainsi quand il parle de Satan, Eznik juge à propos d'interpréter ce nom :

i, 13 (p. 52, 61) : *սատանայ յԵբրայեցւոց և յԱսորւոց լեզուէ խոտորեալ թարգմանի* « Satan signifie rebelle en hébreu et en syriaque ».

quitte à se tromper puisqu'il paraît rattacher l'hébreu שָׂטָן « ennemi, accusateur, Satan » à שָׂטָה « se détourner » plutôt qu'à שָׂטַן « haïr, accuser »

Une autre fois Eznik relève une variante curieuse du syriaque :

ii, 25 (p. 189, 218) : *որպէս ասէ Յոբ՝ թէ ձգեաց զերկիրս ի վերայ ոչընչի, և յԱսորին ասի՝ թէ կարգեաց զերկիր ի վերայ ոչընչի* « comme dit Job : il a étendu la terre sur le néant, et en syriaque il est dit : il a établi la terre sur le néant »,

mais tronque le texte qui se lit en Job, xxvi, 7 :

ձգեալ զհիւսիւսի զոչընչիւ. կախեալ զերկիր ի վերայ ոչնչի

et qui rend :

ἐκτείνων βορέαν ἐπ' οὐδέν, κρεμάζων γῆν ἐπὶ οὐδενός.

Enfin Eznik rappelle que le mot «ciel» est un plurale tantum en hébreu et en syriaque. Dès lors l'original hébreu du début de la *Genèse* où le ciel est opposé à la terre présente une difficulté aux traducteurs. Eznik note l'emploi, logique, du singulier dans la Septante :

iv, 7 (p. 260, 298) : *Եւթանասնիցն թարգմանեալ ի յոյն լեզու, ասեն. ի սկզբանէ արար Աստուած զերկին եւ զերկիր* «les Septante traduisant en langue grecque disent : au commencement Dieu créa le ciel et la terre»

et ce texte est précisément celui qu'offre la version arménienne; puis Eznik ajoute :

iv, 7 (p. 260, 299) : *յասորի լեզու քանզի չմարթի երկին ասել, ասէ. ի սկզբանէ արար Աստուած զյաթն երկինս եւ զյաթն երկիր* «en langue syriaque comme il n'est pas possible de dire ciel, on dit : au commencement Dieu créa l'élément cieux et l'élément terre» ;

dans ce passage il transcrit simplement le mot syriaque dont il donne peu après pour équivalent *տարր* «élément, substance».

Bien qu'Eznik parle en connaissance de cause des textes hébreu, syriaque et grec, il a tout l'air de citer l'Écriture d'après une version arménienne; mais des influences étrangères se feront sentir ici et là sous forme d'emprunts ou plutôt de réminiscences.

Il reste maintenant à étudier les citations mêmes. Rien ne distingue celles qu'Eznik doit aux Pères qu'il imite; elles sont d'ailleurs très peu nombreuses : Diodore de Tarse en a fourni deux[1], Méthode une ou deux[2] et Hippolyte trois[3]. Par malheur quelques traités de Méthode n'ont été conservés que dans une version slave (publiée en traduction allemande par N. Bonwetsch) et certains fragments d'Hippolyte que dans un manuscrit arménien.

(1) L. Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kolb*, p. 56.
(2) Idem., *ibid.*, p. 38.
(3) P. G. vard. Galemkhear, *Նորագոյն ազգերը Եզնկայ*, p. 92 et 93.

Il devient donc bien délicat de confronter utilement ces différents passages :

LXX.
Gen., I, 17.

καὶ ἔθετο αὐτοὺς ὁ Θεὸς ἐν τῷ σΊερεώματι τοῦ οὐρανοῦ, ὥσΊε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς.

DIODORE.
Gen., fragment 7.

καὶ ἔθετο αὐτὰ ἐν τῷ σΊερεώματι τοῦ οὐρανοῦ ὥσΊε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς.

EZNIK.
II, 25 (p. 188, 216).

եդ զնոսա ի հաստատութեան երկնից.

VERSION ARMÉNIENNE.
Gen., I, 17.

Եւ եդ զնոսա ած ի հաստատութեան երկնից լուսատու լինել յերկիր.

LXX.
Gen., II, 15.

ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ.

DIODORE.
Gen., fragment 7.

ἔθετο ἐν τῷ παραδείσῳ.

EZNIK.
II, 25 (188, 217).

եդ զնա ի դրախտին փափկութեան.

VERSION ARMÉNIENNE.
Gen., II, 15.

եդ զնա ի դրախտին փափկութեան.

LXX.
Ps. LXXIII, 13 et 14.

σὺ συνέτριψας τὰς κεφαλὰς τῶν δρακόντων ἐπὶ τοῦ ὕδατος· σὺ συνέθλασας τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος· ἔδωκας αὐτὸν βρῶμα λαοῖς τοῖς Αἰθίοψιν.

MÉTHODE.
De Sanguisuga, IV, 2.

Du hast zermalmt das Haupt der Schlange, <sie> zur Speise gebend den Äthiopen.

EZNIK.
I, 25 (p. 103, 120).

դու ջախջախեցեր զգլուխ վիշապացն ի վերայ ջուրց. և ետուր

VERSION ARMÉNIENNE.
Ps., LXXIII, 13 et 14.

դու խորտակեցեր զգլուխս վիշապաց ի վերայ ջուրց. դու

կերակուր ժողովրդոց Եթով-պացւոց·

փշրեցեր զգլուխ վիշապին և ետուր զնա կերակուր զաւրացն Հնդկաց·

LXX.
Es., XXVII, 1 (?).

ἀνελεῖ τὸν δράκοντα.

MÉTHODE.
De Autexusio, XIX, 5.

Durch den Befehl aber tötete er die abgefallene Schlange.

EZNIK.
I, 13 (p. 53, 62).

Հրամանաւ սպան զապստամբն վի-շապն·

VERSION ARMÉNIENNE.
Es, XXVII, 1.

սպանցէ զվիշապն·

LXX.
Ps. LXXXI, 6.

ἐγὼ εἶπα Θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες.

HIPPOLYTE.
Galemkhear, p. 92.

Ես ասէի՝ թէ աստուածք էիք կամ որդիք բարձրելոյ·

EZNIK.
I, 19 (p. 76, 88).

Ես ասացի՝ թէ աստուածք էք, և որդիք բարձրելոյ ամենե-քին·

VERSION ARMÉNIENNE.
Ps. LXXXI, 6.

Ես ասացի թէ աստուածք էք, կամ որդիք բարձրելոյ ամենե-քեան·

LXX.
Sapience, I, 13.

ὁ Θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ᾽ ἀπωλείᾳ ζώντων.

HIPPOLYTE.
Galemkhear, p. 92.

Աստուած զմահ ոչ արար. և ոչ խնդայ ընդ կորուստ կենդա-նեաց·

EZNIK.
I, 19 (p. 75, 88).

Աստուած զմահ ոչ արար, և ոչ խնդայ ընդ կորուստ մար-դկան·

VERSION ARMÉNIENNE.
Sapience, I, 13.

Ած զմահ ոչ արար և ոչ խնդայ ընդ կորուստ կենդանեաց·

---

webaram.com

LXX. *Sapience*, II, 23 et 24.	HIPPOLYTE. Galemkhear, p. 93.
ὁ Θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν· φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.	*հաստատեաց զմարդն յանեղծութիւն Աստուած. բայց նախանձու բանսարկուին եմուտ մահ յաշխարհ.*

EZNIK. I, 19 (p. 75, 88).	VERSION ARMÉNIENNE. *Sapience*, II, 23 et 24.
հաստատեաց Աստուած զմարդն յանեղծութիւն պատկերի իւրոյ մշտնջենաւորութեանն, և նախանձու բանսարկուին եմուտ մահ յաշխարհ.	*ած հաստատեաց զմարդն յանեղծութեան* (var. *յանեղծութիւն*), *և ի պատկեր իւրոյ բարերարութեանն արար զնա. նախանձու բանսարկուին եմուտ մահ յաշխարհ.*

Ces exemples permettent néanmoins de constater qu'Eznik ne dépend pas seulement des Pères dont il s'inspire, mais encore de la Bible arménienne et peut-être de la Septante.

Les autres citations faites par Eznik proviennent de son propre fonds, pour autant qu'on le sait. Faute de pouvoir toutes les comparer avec la version arménienne des saintes Écritures, il convient de faire un choix; lequel se justifie le mieux? D'une part Eznik allègue les Évangiles plus souvent que les Épîtres pauliniennes, le Pentateuque ou les Psaumes; d'autre part, grâce à des reproductions phototypiques de manuscrits[1] et à de minutieuses recherches[2], le texte arménien des Évangiles ne repose pas uniquement sur l'édition de Zohrab comme celui du reste de la Bible. Voici donc le texte des Évangiles d'après Eznik, mis en regard du texte traditionnel :

Mt., IV, 5 et 6 = Lc., IV, 9.	Eznik, I, 19 (p. 78, 91).
եթէ որդի ես այ.	*Թէ որդի ես Աստուծոյ.*

(1) F. MACLER, *L'évangile arménien.* Édition phototypique du manuscrit n° 229 de la bibliothèque d'Etchmiadzin. Gr. XALAT'EANC, *Աւետարան ըստ թարգմանութեան նախնեաց մերոց գրեալ յՅԼԶ Թ. Հայոց և յամի տեառն* 887.

(2) F. MACLER, *Le texte arménien de l'évangile d'après Matthieu et Marc.*

webaram.com

Eznik préfère encore թէ à եթէ «εἰ» en Mt., xii, 26 ; mais les deux formes sont équivalentes (cf. Meillet, *Altarmenisches Elementarbuch*, § 177 et 179).

Mt., v, 7.	iv, 12 (p. 276, 316).
ողորմութիւն գտցեն.	*ողորմութիւն գտանելոց են.*

Le subjonctif aoriste, qui a la valeur d'un futur, est remplacé par un futur périphrastique (cf. Lc, xii, 54). Dans la version arménienne, ce tour rend parfois le futur grec (Jn., xiii, 21 : ***մատնելոց է*** = *παραδώσει*) et plus souvent le verbe *μέλλειν* (Jn., vi, 71 : ***մատնելոց էր*** = *ἔμελλεν παραδιδόναι*).

Mt., v, 17.	iv, 12 (p. 277, 317).
մի համարիք եթէ եկի լուծանել զաւրէնս կամ զմարգարէս. ոչ եկի լուծանել՝ այլ լնուլ.	*ոչ եկի լուծանել զաւրէնս կամ զմարգարէս, այլ լնուլ զնոսա.*
	et
	iv, 16 (p. 298, 340).
	ոչ եկի լուծանել զաւրէնս և զմարգարէս, այլ լնուլ զնոսա.

Eznik laisse tomber le début de ce verset qu'il répète à quelques pages d'intervalle, et il condense les deux phrases en une seule ; ***լնուլ*** «accomplir» reçoit ***զնոսա*** «les» pour complément ; l'alternance de ***կամ*** «ἤ» avec ***և*** «καί» pourrait remonter aux sources mêmes d'Eznik (cf. Macler, *Le texte arménien de l'évangile*, p. 362).

Mt., v, 22.	iv, 12 (p. 276, 316).
ամենայն որ բարկանայ եղբաւր իւրում տարապարտուց, պարտաւոր լիցի դատաստանի... և որ ասիցէ ցեղբայր իւր մորոս, պարտաւոր լիցի ի գեհեն հրոյն (var. *լիցի գեհենի հրոյն*).	*որ բարկանայ ընկերի իւրում տարապարտուց, պարտաւոր է գեհենի.*

Dans cette citation très altérée, *ընկեր* « ἑταῖρος, ὁ πλησίον » est substitué à *եղբայր* « ἀδελφός » et *է* « ἐστίν » à *լիցի* « ἔστω ».

Mt., v, 28.	iv, 12 (p. 276, 316).
ամենայն որ հայի ի կին մարդ առ ի ցանկանալոյ նմա, անդէն շնացաւ ընդ նմա ի սրտի իւրում:	*որ հայի ի կին մարդ առ ի ցանկանալոյ, անդէն շնացաւ ի սրտի իւրում:*

Pour supprimer *նմա* puis *ընդ նմա*, Eznik s'est peut-être autorisé de textes grecs tels que $H^{\delta 2*}$ $I^{\delta 260}$ $K\lambda\Omega\rho^{3:1}$ $X\rho$ la première fois et que $I\omicron\upsilon$ $\Theta\epsilon\omicron\phi$ $A\vartheta\eta\nu$ $B\alpha\sigma$ H^{76} $I^{\kappa a73*}$ la seconde.

Mt., v, 33.	iv, 12 (p. 276, 316).
մի երդնուցուս սուտ, բայց հատուսցես տն̃ զերդմունս քո·	*մի երդնուցուս սուտ, այլ հատուսջիր Տեառն զերդմունս քո·*
	et iv, 12 (p. 278, 319).
	հատուսջիր Տեառն զերդմունս քո·

Eznik emploie *այլ* « ἀλλά » au lieu de *բայց* « δέ, πλήν » (cf. Meillet, *Altarmenisches Elementarbuch*, § 167 et 168) et une espèce d'impératif *հատուսջիր* à la place du subjonctif aoriste *հատուսցես* « ἀποδώσεις ».

Mt., v, 34.	iv, 12 (p. 276, 316).
այլ ես ասեմ ձեզ՝ ամենեւին մի երդնուլ (var. *ամենեւին մի երդնուր*)·	*ամենեւին մի երդնուցուք·*
	et iv, 12 (p. 279, 319).
	ամենեւին մի երդնուցուք·

Du moment que le verbe *ասեմ* « λέγω » tombe, l'infinitif ne saurait subsister; mais tandis que Zohrab donne une variante avec le singulier de l'impératif présent, Eznik recourt au pluriel

webaram.com

du subjonctif présent; ce subjonctif provient sans doute du *մի երդնուցուս* «μὴ ὀμόσῃς» qu'a la version arménienne au verset 36.

Mt., v, 37.	IV, 12 (p. 279, 319).
այլ եղիցի ձեր բան, այոն՝ այո, եւ ոչն՝ ոչ. զի աւելին քան զայն ի չարէն է (var. *զի աւելի քան*).	*այլ եղիցի ձեր այոն այո, եւ ոչն ոչ... որ ինչ աւելի է քան զայն. ի չարէ անտի է* (ms. *այոյն այո... աւելի քան*).

Le début de la citation rappelle plutôt Jacques, v, 12 : *այլ եղիցի ձեր այոյն՝ այո, եւ ոչն՝ ոչ*. Le relatif indéfini est propre à Eznik. Quant à *անտի*, il équivaut après l'ablatif à un article (cf. Meillet, *Altarmenisches Elementarbuch*, § 65).

Mt., vi, 13.	II, 22 (p. 182, 210).
մի տանիր զմեզ ի փորձութիւն, այլ փրկեա զմեզ ի չարէն (var. *ի չարէ*).	*մի տանիր զմեզ ի փորձութիւն, այլ փրկեա զմեզ ի չարէ.*

La leçon qu'adopte Eznik est donnée en note par Zohrab; elle se retrouve dans le manuscrit E 229.

Mt., vii, 16 et 17.

Cf. Lc., vi, 43 et 44.

Mt., viii, 29.	II, 12 (p. 152, 176).
զի՞ կայ մեր եւ քո՝ յս որդի այ, եկիր աստանօր տանջել զմեզ.	*զի՞ կայ մեր եւ քո... որդի Աստուծոյ, զի եկիրդ այսր յառաջ քան զժամանակն տանջել զմեզ.*

En omettant *յս* «Ἰησοῦ», Eznik va de pair avec plusieurs manuscrits grecs (cf. Macler, *Le texte arménien de l'évangile*, p. 581); il commence la seconde phrase comme la première par *զի* «τί» et ajoute au verbe l'enclitique *-դ*. Sauf I[353 443], tous les manuscrits grecs ont ὧδε auquel correspond *այսր* dans le texte d'Eznik. Enfin *յառաջ քան զժամանակն* qu'on retrouve en

I^re Cor., IV, 5, rend mieux *πρὸ καιροῦ* que **տարաժամ** qui traduit *ἀκαίρως* en *II^e Tim.*, IV, 2.

Mt., IX, 2 et 5 = Lc., V, 20.	I, 20 (p. 80, 93).
Թողեալ լիցին քեզ մեղք քո.	*Թողեալ լիցին քեզ մեղք քո.*
Mt., XI, 27 = Lc., X, 22.	IV, 9 (p. 269, 309).
ամենայն ինչ տուաւ ինձ ի Հօրէ իմմէ.	*ամենայն ինչ տուաւ ինձ ի Հօրէ իմմէ.*
Mt., XII, 26.	I, 21 (p. 84, 99).
եթէ սատանայ զսատանայ հանէ, յանձն իւր բաժանեցաւ.	*թէ սատանայ զսատանայ հանէ, ապա ուրեմն բաժանեալ է յանձնէ իւրմէ*
	et I, 22 (p. 85, 100).
	սատանայ զսատանայ ոչ հանէ.

Une fois Eznik substitue **թէ** à **եթէ** (cf. Mt., IV, 3), l'autre une phrase négative à l'hypothétique; puis il intercale **ապա ուրեմն** qui répond à *ἄραγε* en Mt., XVII, 26. La forme périphrastique qui remplace **բաժանեցաւ** « *ἐμερίσθη* » est amenée par les participes **բաժանեալ** des versets 25 et 26. Comme on lit **բաժանեցաւ յանձնէ** « *ἐφ' ἑαυτὸν διεμερίσθη* » en Lc., XI, 18, on comprend qu'Eznik ait préféré ici l'ablatif à l'accusatif et modifié l'ordre des mots.

Mt., XII, 28.	I, 21 (85, 99).
ապա եթէ հոգւովն այ հանեմ ես զդեւս, ուրեմն հասեալ է ի վերայ ձեր արքայութիւնն այ.	*այլ ես հոգւովն Աստուծոյ հանեմ զդեւս.*

Eznik ne cite qu'une partie du verset, aussi transforme-t-il l'hypothétique en une affirmative; de plus il déplace le pronom **ես** « *ἐγώ* ».

M., XII, 33.	II, 3 (p. 120, 139).
կամ արարէք զծառն բարի՝ և զպտուղ նորա բարի, կամ արա—	*կամ արարէք զծառն քաղցր, և զպտուղ նորա քաղցր, և կամ*

րէք զծառն չար՝ և զպտուղ նորա չար. քանզի ի պտղոյ անտի ծառն ճանաչի.	արարէք զծառն դառն, և զպտուղ նորա դառն. զի ի ծառոյ անտի պտուղն իւր ճանաչի.

Chez Eznik, ce ne sont pas **բարի** « καλός » et **չար** « σαπρός » qui s'opposent, mais **քաղցր** « γλυκύς » et **դառն** « ϖικρός ». Souvent **և կամ** remplace **կամ** (cf. Meillet, *Altarmenisches Elementarbuch*, § 165) et **զի** est synonyme de **քանզի** « γάρ ». Pour qu'il introduise **իւր** « ἴδιος » dans sa citation, il faut qu'Eznik ait pensé au passage parallèle de Lc., vi, 44. L'interversion de **ծառ** « δένδρον » et **պտուղ** « καρπός » frappe parce qu'elle altère le sens.

Mt., xii, 40.	iv, 12 (p. 282, 323).
որպէս էր Յովնան ի փոր կիտին զերիս տիւս և զերիս գիշերս, նոյնպէս եղիցի և որդի մարդոյ ի սիրտ երկրի զերիս տիւս և զերիս գիշերս.	որպէս եղեւ Յովնան ի փոր ձկանն զերիս տիւս և զերիս գիշերս, նոյնպէս պարտ է որդւոյ մարդոյ մտանել ի սիրտ երկրի, և լինել անդ զերիս տիւս և զերիս գիշերս.

Au lieu de **էր** « ἦν », Eznik emploie **եղեւ** qui pourrait procéder de la leçon ἐγένετο de $I^{\alpha\,050}$; **ձուկն** « ἰχθύς » supplante **կէտ** « κῆτος » bien que ce mot appartienne au vocabulaire d'Eznik (cf. i, 25, p. 103, 120), serait-ce une influence de la version syriaque? Enfin Eznik commence la seconde partie du verset par **պարտ է** « δεῖ » et la développe.

Mt., xv, 11.	iv, 12 (p. 280, 320).
ոչ որ ինչ մտանէ ընդ բերան՝ պղծէ զմարդ. այլ որ ինչ ելանէ ի բերանոյ՝ այն պղծէ զմարդ.	ամենայն ինչ որ մտանէ ընդ բերան մարդոյն, ոչ պղծէ զնա. այլ որ ինչ ելանէ ի բերանոյ անտի, այն պղծէ զմարդն.

Il ne suffit pas à Eznik de transposer la négation; il réussit à détruire la symétrie de la phrase en rattachant **մարդոյն** à **բերան** « σ7όμα » ce qui oblige de donner un nouveau complément au verbe. Eznik ajoute **ամենայն**, **անտի** et l'article dans le groupe **զմարդն**; il se souvient donc des versets 17 et 18 où l'on

trouve *ամենայն որ մտանէ ի բերան . . . որ ելանէ ի բե-րանոյ, ի սրտէ անտի գայ . . . այն պղծէ զմարդ* ou *զմարդն* (var.).

Mt., xvii, 20.	ii, 20 (p. 179, 207).
այս ազգ ոչ իւիք ելանէ, եթէ ոչ՝ աղօթիւք և պահօք (var. *ոչ ելանէ*).	*այս ազգ ոչ ելանէ՝ եթէ ոչ պահօք և աղօթիւք.*

D'accord avec ME 229 ABCDEFH, Eznik omet *իւիք* (cf. Macler, *Le texte arménien de l'évangile*, p. 201) et il emprunte l'ordre *պահօք և աղօթիւք* au passage parallèle de Mc., ix, 28.

Mt., xviii, 10.	i, 26 (p. 108, 125).
զգոյշ լերուք՝ մի արհամարհիցէք զմի ի փոքրկանցս յայսցանէ. ասեմ ձեզ, զի հրեշտակք նոցա յերկինս՝ հանապազ տեսանեն զերեսս Հօր իմոյ՝ որ յերկինս է.	*մի արհամարհէք զմի ի փոքրկանց. զի հրեշտակք նոցա հանապազ տեսանեն զերեսս Հօր իմոյ՝ որ յերկինս.*

A la formule *զգոյշ լերուք՝ մի արհամարհիցէք* «ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε» Eznik préfère l'impératif *մի արհամարհէք*; il supprime le démonstratif après *փոքրկանց*, le premier *յերկինս* à l'instar du manuscrit C (cf. Macler, *ibid.*, p. 142) et le *է* final puisque *որ երկինս* (Mt., vi, 9) rend ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς comme *որ երկինս է* (Mt., v, 17, vii, 11, . . .). En outre, la chute de *ասեմ ձեզ* «λέγω ὑμῖν» permet de fondre les deux phrases en une.

Mt., xix, 5.	i, 20 (p. 81, 95).
թողցէ այր՝ զհայր և զմայր, և երթիցէ զհետ կնոջ իւրոյ. և եղիցին երկոքեան ի մարմին մի (var. *զհայր իւր և*).	*թողցէ այր զհայր և զմայր իւր, և երթիցէ զհետ կնոջ իւրոյ.*
	et iv, 14 (p. 288, 330).
	թողցէ այր զհայր և զմայր իւր, և երթիցէ զհետ կնոջ իւրոյ, և եղիցին երկոքին ի մարմին մի.

La variante que donne Zohrab semble remonter au grec (cf. Macler, *ibid.*, p. 64). Eznik admet aussi le possessif, mais le place après *զմայր* d'accord avec des textes grecs tels que $\mathrm{T}\alpha\ \mathrm{H}^{\delta\,371}$ $\mathrm{I}^{\alpha\,337\ o1222}$ . . . ; *երկոքեան* et *երկոքին* se valent. En adoptant *երթիցէ զհետ* qui rend mal *κολληθήσεται*, Eznik fournit une nouvelle preuve qu'il cite la version arménienne (cf. Macler, *ibid.*, p. 562).

Mt., xix, 6 = Mc., x, 9.	i, 20 (p. 81, 95).
զոր ա͞ծ զուգեաց, մարդ մի մեկնեսցէ.	*զոր Աստուած զուգեաց, մարդ մի մեկնեսցէ.*
	et iv, 14 (p. 289, 330).
	զոր Աստուած զուգեաց, մարդ մի մեկնեսցէ.
Mt., xix, 12.	iv, 13 (p. 288, 329).
են ներքինիք՝ որ զանձինս իւրեանց արարին ներքինիս վասն արքայութեան երկնից.	*են ներքինիք, որ զանձինս իւրեանց արարին ներքինիս վասն արքայութեանն երկնից.*

Eznik n'innove que sur un point : il détermine *արքայու_թեան* au moyen de l'article *_ն*.

Mt., xix, 18.

Cf. Mc., x, 19.

Mt., xxii, 37.	iv, 12 (p. 277, 317).
սիրեսցես զտ͞ր ա͞ծ քո յամե_նայն սրտէ քումմէ.	*սիրեսցես զՏէր Աստուած քո յամենայն սրտէ քումմէ.*
Mt., xxii, 39.	iv, 12 (p. 277, 317).
սիրեսցես զընկեր քո՝ իբրեւ զանձն քո.	*սիրեսցես զընկեր քո իբրեւ զանձն քո.*
Mt., xxii, 40.	iv, 12 (p. 277, 317).
յայս երկուս պատուիրանս ամենայն օրէնք և մարգարէք կախեալ կան.	*զի զայսց երկուց պատուի_րանաց կախեալ կան օրէնք և մարգարէք.*

Chez Eznik, *զի* relie ce verset aux précédents; *զ_* construit avec l'ablatif se substitue à *ի* suivi du locatif; *ամենայն* tombe comme ὅλος dans Tα H[δ2 * sa] I[φ a δ 30] sy et *կախեալ կան* « κρέμανται » change de place.

Mc., i, 24.

Cf. Lc., iv, 34.

Mc., ii, 5 et 9 = Mt., ix, 2 et 5.

Mc., iii, 11.	ii, 21 (p. 180, 208).
այսք պիղծք յորժամ տեսանէին զնա, անկանէին առաջի նորա, աղաղակէին եւ ասէին.	*բազում դեւք, իբրեւ տեսանէին զՅիսուս, աղաղակէին եւ ելանէին ի մարդկանէ.*

Ici Eznik préfère *իբրեւ* « ὅτε » à *յորժամ* « ὅταν, ὅτε »; du reste toute sa citation est très libre, on y perçoit l'influence de Mc, i, 34 : *դեւս բազումս եհան* et de Lc, iv, 42 : *ելանէին եւ դեւք ի բազմաց.*

Mc, iii, 12.	ii, 23 (p. 185, 213).
դու ես որդի ա̃յ (var. *որդին*).	*դու ես Որդին Աստուծոյ.*

La leçon *որդին* signalée par Zohrab est commune à Eznik et au manuscrit E 229.

Mc, iii, 27.	ii, 12 (p. 152, 176).
ոչ ոք կարէ զկարասի հզաւրի մտանել ի տուն նորա աւար հարկանել, եթէ ոչ նախ զհզաւրն կապիցէ.	*ոչ ոք կարէ առնուլ զգործիս հզաւրին, եթէ ոչ նախ զհզաւրն կապիցէ.*

Eznik omet un membre de phrase; il remplace *աւար հարկանել* « διαρπάσαι » par *առնուլ* qu'il rapproche de *կարէ* « δύναται » et *կարասի* « σκεῦος » par *գործի* qu'on rencontre dans le passage parallèle de Mt., xii, 29.

Mc, VII, 15 et 20.	IV, 12 (p. 283, 324).
ոչինչ արտաքուստ ի մարդ մտեալ՝ եթէ կարիցէ պղծել զնա, այլ որ ելանէ ի նմանէ՝ այն է որ պղծէ զմարդն. *որ ինչ ի մարդոյն ելանէ՝ այն պղծէ զմարդ.*	*չիք ինչ որ մտանիցէ յորովայն մարդոյ՝ թէ կարիցէ զմարդն պղծել. այլ որ ինչ ելանէ ի մարդոյ անտի, այն պղծէ զմարդն.*

Au lieu de ***ոչինչ*** « οὐδέν » et de ***եթէ***, Eznik emploie ***չիք ինչ*** et ***թէ***; il renonce au participe ***մտեալ*** « εἰσπορευόμενον » pour une relative au subjonctif; ***յորովայն*** « εἰς τὴν κοιλίαν » provient du verset 19 et ***անտի*** équivaut à un article (cf. Mt., v, 37). Plutôt que de faire intervenir le verset 20, on pourrait avancer des variantes du verset 15 pour expliquer la fin de cette citation; on lit en effet ***այլ որ ինչ ելանէ*** dans le manuscrit F, ***ի մարդոյ*** et non ***ի նմանէ*** dans C, ***այն պղծէ*** dans ACF (cf. Macler, *ibid.*, p. 71 et 245).

Mc, IX, 28.	I, 21 (p. 85, 99).
այդ ազգ ոչ իւիք ելանէ. եթէ ոչ պահաւք և աղաւթիւք.	*այդ ազգ ոչ ելանէ իւ իք՝ եթէ ոչ պահաւք և աղաւթիւք.*

Eznik intercale ***ելանէ*** « ἐκπορεύεται ou ἐξέρχεται » entre les deux termes de l'expression ***ոչ իւիք*** « ἐν οὐδενί ».

Mc, X, 9 = Mt., XIX, 6.

Mc, X, 17.	IV, 12 (p. 278, 318).
զի՞նչ արարից զի զկեանսն յաւիտենականս ժառանգեցից (var. *զկեանս*).	*զի՞նչ ինչ արարեալ՝ զի զկեանս յաւիտենից ժառանգեցից* (ms. *զկեանսն*).

Après ***զի՞նչ*** « τί », ***ինչ*** semble superflu; le participe ***արարեալ*** rappelle le texte de $H^{\delta 6}$ I^{1443} qui transforment ποιήσω ἵνα en ποιήσας, mais ***զի*** devrait alors disparaître. Eznik supplée l'adjectif ***յաւիտենական*** « αἰώνιος » par ***յաւիտենից***, génitif de ***յաւիտեանք*** « αἰών »; le même fait se présente dans la version arménienne en Mt., XVIII, 8, et Mc, III, 29.

webaram.com

Mc, x, 19.

զպատուիրանս գիտես. մի շնար. մի սպանաներ. մի գողանար.

IV, 12 (p. 278, 318).

զպատուիրանս ուրիշայն գիտես... զո՞ր պատուիրանս... զմի շնարն, զմի գողանար, զմի սպանաներ.

ուրիշայն est une addition d'Eznik et **զո՞ր պատուիրանս** un souvenir de **զո՞րս** « *ποίας* » du passage parallèle de Mt., xix, 18. Le **զ** qui précède les trois **մի** « *μή* » et **ն** qui suit le premier impératif proviennent aussi de Mt., xix, 18, où **զմի սպանաներն** répond à *τὸ οὐ φονεύσεις*. L'ordre des verbes est celui de $T\alpha^{\alpha}$ $I^{o\,551}$ sy^{p}.

Mc, xvi, 17 et 18.

նշանք այնոցիկ՝ որ հաւատասցեն, երթիցեն զհետ այսոցիկ. յանուն իմ՝ դեւս հանիցեն, լեզուս խօսեսցին.
ի ձեռս իւրեանց օձս բարձցեն եւ եթէ մահացու ինչ դեղ արբցեն, նոցա ինչ ոչ վնասեսցէ.

I, 22 (p. 89, 104).

նշանք հաւատացելոց այս են. զդեւս հանիցեն, եւ օձս ի ձեռն առցեն, եւ զդեղ մահու ըմպիցեն, եւ ոչ մեղանչիցէ (ms. ի ձեռն առնիցեն).

Cette citation a déjà excité de l'intérêt parce qu'elle appartient à la finale de Marc (cf. Macler, *ibid.*, p. LVI); elle est écourtée, très libre et ne concorde pas mieux avec le grec qu'avec la version arménienne. La leçon du manuscrit **առնիցեն** de **առնեմ** « *ποιῶ* » ne convient pas; le subjonctif aoriste **առցեն** « *ἀροῦσιν* », correction d'éditeur, détonne au milieu d'une série de subjonctifs présents; ne faut-il donc pas rétablir **առնուցուն**? le sens serait ainsi satisfaisant et la symétrie respectée du moment qu'Eznik aurait les quatre fois le présent au lieu de l'aoriste. Le vocabulaire prête à quelques remarques : Eznik remplace **բառնամ** « *αἴρω* » par **առնում** et **վնասեմ** « *βλάπτω* » par **մեղանչեմ**; en outre il substitue **մահու**, génitif de **մահ** « *θάνατος* », à l'adjectif **մահացու** « *θανάσιμος* » (cf. Mc, x, 17).

Lc, IV, 9 = Mt., IV, 3 et 6.

webaram.com

Lc, IV, 34.	I, 19 (p. 78, 91).
գիտեմք զքեզ ով ես՝ սուրբդ այ.	*գիտեմ զքեզ ով ես սուրբն Աստուծոյ* (ms. *սուրբս*).

D'accord avec les deux manuscrits grecs $H^{\delta 6}$ 1016, l'édition de Zohrab a ***գիտեմք*** « *οἴδαμεν* » comme dans le passage parallèle de Mc., I, 24. Eznik partage ***գիտեմ*** « *οἶδα* » avec E 229. Sous ***սուրբս*** du manuscrit se cache la bonne leçon ***սուրբդ*** « *ὁ ἅγιος* » et non ***սուրբն***.

Lc, IV, 42.	II, 21 (p. 180, 208).
և նա սաստէր և ոչ տայր նոցա թոյլ խօսել.	*և նա սաստէր ի նոսա և ոչ տայր խօսել նոցա.*

C'est peut-être en pensant à ***սաստեաց ի նոսա*** « *ἐπετίμησεν αὐτοῖς* » de Mc, VIII, 30, Lc, IX, 21 et 55, qu'Eznik donne un complément à ***սաստէր*** et s'il remplace ***տայր*** ... ***թոյլ*** « *εἴα* » par ***տայր*** dont il rapproche ***խօսել*** « *λαλεῖν* », il a sans doute subi l'influence de Mc, I, 34 : ***ոչ տայր խօսել դիւացն*** « *οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια* ».

Lc, V, 14.	IV, 12 (p. 277, 317).
երթ ցոյց զանձն քո քահանային. և մատո պատարագ վասն սրբութեան քոյ. որպէս և հրամայեաց Մովսէս ի վկայութիւն նոցա.	*երթ մատո պատարագ վասն սրբութեանդ քոյ. որպէս պատուիրեաց Մովսէս յօրէնսն.*

Eznik qui raccourcit ce verset détermine ***սրբութեան*** au moyen de l'article ***-դ***. A la fin de sa citation ne se souviendrait-il pas de Jn., VIII, 5 : ***յօրէնսն Մովսէս մեզ պատուիրեաց*** « *ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσῆς ἡμῖν ἐνετείλατο* » ? Cela aurait son importance : Eznik connaîtrait la péricope de la femme adultère (Jn., VII, 52-VIII, 11).

Lc, V, 20 = Mt., IX, 2 et 5.

Lc, VI, 43.	IV, 11 (p. 274, 314).
ոչ է ... ծառ չար՝ որ առնէ պտուղ բարի.	*չիք ծառ չար որ առնիցէ զպտուղ բարի.*

A *ոչ է* « οὐκ ἔστιν » Eznik préfère *չիք* (cf. Mc, vii, 15) et le subjonctif *առնիցէ* à l'indicatif *առնէ* où le grec porte ποιοῦν. Il fait précéder *պտուղ* de *զ—*.

Lc, vi, 44.	iv, 11 (p. 274, 314).
զի ոչ եթէ ի փշոց քաղեն թուզ, և ոչ ի մորենւոյ կթեն խաղող։	*և ոչ քաղեն խաղող ի փշոց, և ոչ թուզ ի տատասկէ։*

Le texte d'Eznik est le produit de la contamination de Lc, vi, 44, et de Mt., vii, 16 : *միթէ քաղիցեն ի փշոց խաղող՝ կամ ի տատասկէ թուզ։* Après *ոչ*, *եթէ* est superflu (cf. Meillet, *Altarmenisches Elementarbuch*, § 181); Eznik s'en passe. Il juxtapose la négation et le verbe qui suit immédiatement le complément direct.

Lc, vii, 43.

Cf. Lc, x, 28.

Lc, x, 18.	i, 19 (p. 78, 91).
տեսանէի զսատանայ անկեալ յերկնից իբրև զփայլակն։	*տեսանէի զսատանայ իբրև զփայլակն անկեալ յերկնից։*

Eznik modifie l'ordre des mots d'accord avec I[386] af Ωρ Or AЭ Eπιφ ψKλ.

Lc, x, 19.	i, 22 (p. 89, 104).
ահա ետու ձեզ իշխանութիւն կոխել զօձս և զկարիճս, և զամենայն զաւրութիւն թշնամւոյն։	*ահա ետու ձեզ իշխանութիւն կոխել զօձս և զկարիճս, և զամենայն զաւրութիւն թշնամոյն։*

Lc, x, 22 = Mt., xi, 27.

Lc, x, 28.	iv, 9 (p. 270, 310).
ուղիղ ետուր զպատասխանիդ։	*ուղիղ դատեցար։*

Eznik se méprend : il commente la parabole du bon Samaritain et cite un fragment de celle des deux débiteurs; on trouve en effet *ուղիղ դատեցար* « ὀρθῶς ἔκρινας » en Lc, VII, 43.

Lc, XII, 54 et 55.	II, 24 (p. 186, 214).
Յորժամ տեսանիցէք ամպ ծագեալ յարեւմտից, իսկոյն ասէք՝ թէ անձրեւ գայ, եւ լինի այնպէս. *Եւ յորժամ հարաւ շնչեալ, ասէք թէ խորշակ լինի. եւ լինի այնպէս.*	*Յորժամ տեսանիցէք ընդ առաւաւտս զերկինս կարմրացեալ, ասէք՝ թէ անձրեւ լինելոց է. եւ լինի. եւ յորժամ հարաւ շնչիցէ. ասէք՝ թէ խորշակ մեծ լինելոց է, եւ լինի.*

Au lieu de *ամպ ծագեալ յարեւմտից* « νεφέλην ἀνατέλλουσαν ἐπὶ δυσμῶν », Eznik a *ընդ առաւաւտս զերկինս կարմրացեալ* dont la rétroversion aboutirait à πρωῒ τὸν οὐρανὸν πυρράζοντα. Ce texte présente de l'analogie avec celui de Mt., XVI, 2 et 3 : . . . *կարմրացեալ է երկինս, եւ առաւաւտու՝ այսաւր մրրիկ* . . . « . . . πυρράζει ὁ οὐρανός, καὶ πρωΐ· σήμερον χειμών. . . » tel qu'il figure dans l'édition d'Oskan qui l'aurait traduit du latin à en croire Zohrab (cf. Macler, *Le texte arménien de l'évangile*, p. 197). Eznik laisse tomber *իսկոյն* « εὐθέως », et, à deux reprises, *այնպէս* « οὕτως »; en revanche il ajoute *մեծ* après *խորշակ* « καύσων »; il remplace *գայ* « ἔρχεται » ainsi que le second *լինի* « ἔσται » par le futur périphrastique *լինելոց է* (cf. Mt., V, 7); enfin il transforme le participe *շնչեալ* « πνέοντα » en un subjonctif *շնչիցէ* qui ne dépend plus de *տեսանիցէք* « ἴδητε », mais de *յորժամ* « ὅταν ».

Lc, XVI, 22.	IV, 12 (p. 276, 316).
Եղեւ մեռանել աղքատին, եւ տանել հրեշտակացն զնա ի գոգ աբրահամու, մեռաւ եւ մեծատունն եւ թաղեցաւ (var. *ի գոգն*).	*աղքատն ի գոգն Աբրահամու հանգուցեալ, եւ մեծատունն ի տանջանս հրոյ.*

Eznik altère ce passage qui devient méconnaissable; il emprunte *ի տանջանս* « ἐν βασάνοις » au verset suivant.

Lc, xx, 36.	IV, 13 (p. 288, 329).
հաւասար հրեշտակաց են՝ և որդիք են այ· քանզի յարութեան որդիք են·	*. . . լինել ի յարութեանն հաւասար հրեշտակաց·*

Ces quelques mots qu'Eznik soude à Mt., XIX, 12, tiennent plus de l'allusion que de la citation.

Lc., XXII, 15.	IV, 12 (p. 280, 321).
ցանկալով ցանկացայ զայս պասեքս ուտել ընդ ձեզ (var. *ցանկանալով ցանկացայ*).	*ցանկանալով ցանկացայ ուտել զզատիկս զայս ընդ ձեզ·*

Des présents *ցանկամ՝* et *ցանկանամ*; Eznik choisit le second; il emploie donc l'infinitif *ցանկանալով* que Zohrab relègue dans les notes. Comme la version arménienne offre vingt exemples de *զատիկ* « πάσχα » répartis entre les quatre évangiles, mais seulement six de *պասեք* « πάσχα » tous en Lc, XXII, on comprend qu'Eznik élimine le terme rare. Quitte à s'écarter de l'ordre des mots adopté en grec et reproduit par la version arménienne, Eznik rapproche *ուտել* « φαγεῖν » de *ցանկացայ* « ἐπεθύμησα » et recourt au démonstratif à forme longue postposé.

Lc, XXII, 31.	II, 22 (p. 181, 209).
սատանայ խնդրեաց զբեզ խարբալել իբրև զցորեան (var. *խնդրեաց զձեզ*).	*խնդրեաց սատանայ խարբալել զձեզ իբրև զցորեան·*

Eznik intervertit le sujet et le verbe; puis il place après *խարբալել* « σινιάσαι » le pronom *զձեզ* « ὑμᾶς » qu'il partage avec E 229 et d'autres manuscrits que Zohrab ne spécifie pas.

Jn., I, 12.	I, 21 (p. 82, 96).
Ետ նոցա իշխանութիւն որդիս այ լինել.	*Ետ նոցա իշխանութիւն որդիս Աստուծոյ լինել.*

Jn., III, 3.	IV, 15 (p. 293, 336).
եթէ ոչ ոք ծնցի ի վերուստ, ոչ կարէ տեսանել զարքայութիւն այ (var. ծնցի վերուստ).	թէ ոք ոչ ծնցի վերուստ, ոչ կարէ տեսանել զարքայութիւնն Աստուծոյ (ms. թէ ոչ ոք ծնցի).

Il suffit de rétablir la leçon du manuscrit *ոչ ոք* « μή τις » pour qu'une divergence disparaisse. Eznik remplace *եթէ* « ἐάν » par *թէ* (cf. Mt., IV, 3, XII, 26) et *ի վերուստ* « ἄνωθεν » par *վերուստ* qui se retrouve dans E 229 comme dans une note de Zohrab, puis il détermine *զարքայութիւն* « τὴν βασιλείαν » au moyen de l'article *-ն*.

Jn., III, 5.	IX, 15 (p. 294, 336).
եթէ ոչ ոք ծնցի ի ջրոյ և ի հոգւոյ, ոչ կարէ մտանել յարքայութիւն այ.	եթէ ոք ոչ ծնցի ի ջրոյ և ի հոգւոյ, ոչ մտցէ յարքայութիւնն երկնից (ms. թէ ոչ ոք).

Ici encore il faut s'en tenir à la leçon du manuscrit et noter l'emploi de *թէ* et de l'article. La fin de la citation est remaniée d'après Mt., VII, 21 : *ոչ* . . . *մտցէ յարքայութիւն երկնից* « οὐχ . . . εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν »

Jn., IV, 24.	I, 23 (p. 93, 108).
հոգի է այ.	Աստուած հոգի կենդանի է.

Autant qu'à Jn., IV, 24, le texe d'Eznik fait penser à *I^re^ Cor.*, XV, 45 : *եղև մարդն առաջին Ադամ շունչ կենդանի. երկրորդ Ադամ ի հոգի կենդանարար.*

Jn., IV, 34.	II, 17 (p. 171, 197).
իմ կերակուր այն է զի արարից զկամս այնորիկ որ առաքեաց զիս.	իմ կերակուր այն է, զի արարից զկամս Հաւր իմոյ.

Au lieu de *այնորիկ որ առաքեաց զիս* « τοῦ πέμψαντός με », Eznik a *Հաւր իմոյ* sous l'influence de Jn., VI, 39 et 40;

dans le traité d'Eznik ces deux versets encadrent en effet la citation de Jn., IV, 34.

Jn., V, 14.	I, 20 (p. 80, 93).
ողջացար. մի ևս մեղանչեր.	ողջացար՝ այսուհետև մի մեղանչեր.

Comme *μηκέτι* est traduit tour à tour par *մի ևս* (Mc, IX, 14) et par *մի այսուհետև* (Mt., XXI, 29) dans la vèrsion arménienne, on comprend qu'Eznik confonde ces synonymes. En outre la négation et le verbe sont juxtaposés.

Jn., VI. 39.	II, 17 (p. 171, 197).
այս է կամք Հաւր իմոյ որ առաքեացն զիս. զի զամենայն զոր ետ ցիս Հայր՝ ոչ կորուսից ի նմանէ. այլ յարուցից զնա յաւուրն յետնում։	այս է կամք Հաւր իմոյ. զի զամենայն զոր ետ ցիս Հայր՝ ոչ կորուսից ի նմանէ. այլ յարուցից զնա յաւուրն յետնում։

Ici Eznik retranche simplement un membre de phrase (cf. Jn., IV, 34).

Jn. VI, 40.	II, 17 (p. 171, 197).
այս է կամք Հաւր իմոյ. զի ամենայն որ տեսանիցէ զորդի և Հաւատայցէ ի նա, ընկալցի զկեանս յաւիտենականս.	այս է կամք Հաւր իմոյ. որ յերկինս է. զի ամենայն որ տեսցէ զՈրդի և Հաւատասցէ ի նա, ընկալցի զկեանս յաւիտենից.

Eznik ajoute *որ յերկինս է* en souvenir de Mt., V, 16 et 45, VI, 1, VII, 11 et 21...; il substitue les subjonctifs aoristes *տեսցէ* et *Հաւատասցէ* aux subjonctifs présents *տեսանիցէ* et *Հաւատայցէ* qui répondent à des participes grecs : *θεωρῶν*, *πιστεύων*. De même qu'en Mc, X, 17, le génitif *յաւիտենից* supplante l'adjectif *յաւիտենական* « *αἰώνιος* ».

Jn., VIII, 5.

Cf. Lc. V, 14.

webaram.com

Jn., ix, 2 et 3.	i, 20 (p. 80, 94).
ո՞ր մեղաւ է, սորա՞ թէ հաւր և մաւր իւրոյ՝ զի կոյր ծնաւ.	ո՞ր մեղ է վասն կուրութեանդ, դորա՞ թէ ծնողաց իւրոց.
ոչ դորա մեղաւ է, և ոչ հաւր և մաւր իւրոյ. այլ զի յայտնի լիցին գործքն այ ի դմա.	ոչ դորա և ոչ ծնողաց իւրոց. այլ վասն փառացն Աստուծոյ՝ զի փառաւորեսցի ի դմա Աստուած.

Eznik remplace *մեղաւ է* « ἥμαρτεν » par *մեղ է* qu'il ne répète pas, *հաւր և մաւր իւրոյ* par *ծնողաց իւրոց* d'accord avec le grec οἱ γονεῖς αὐτοῦ, et *զի կոյր ծնաւ* « ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ » par l'expression *վասն կուրութեանդ* qu'il transpose. Il ne garde pas le contraste de *սորա* et de *դորա*. Enfin Eznik défigure le second verset en y introduisant des bribes de Jn., xi, 4 : *այլ վասն փառացն այ. զի փառաւոր լիցի որդի այ այնուիկ* et de Jn., xiii, 31 : *ած փառաւորեցաւ ի նմա*.

Jn., xi, 4.

Cf. Jn., ix, 3.

Jn., xii, 31.	i, 19 (p. 78, 91).
իշխան աշխարհիս այսորիկ ընկեսցի արտաքս.	իշխան աշխարհիս այսորիկ ընկեսցի արտաքս.

Jn., xiii, 2.	ii. 22 (p. 181, 209).
սատանայի իսկ արկեալ էր ի սիրտ՝ զի մատնեսցէ զնա յուդա սիմովնի իսկարիովտացւոյ.	սատանայի իսկ արկեալ էր ի սրտի Յուդայի սկարիովտացւոյ. մատնել զնա (ms. սատանա-նա իսկ).

Indépendamment de variantes dans l'orthographe des noms propres (cf. Macler, *Le texte arménien de l'évangile*, p. 515, 536-537, 552 et 554) et de l'omission de *սիմովնի* « Σίμωνος », le texte d'Eznik présente des particularités. On y relèvera l'emploi du locatif *սրտի* au lieu de l'accusatif *սիրտ* « τὴν καρδίαν » après *արկանեմ ի* « βάλλω εἰς » (cf. Meillet, *Altarmenisches Elementarbuch*, § 93) et celui de l'infinitif *մատնել* à la place du subjonc-

tif *զի մատնեսցէ* « ἵνα παραδῷ ». Quant au génitif *Յուդայի* et à l'ordre des mots, Eznik concorde avec TαK contre H[ε1ε δ 48 761] I[ο 1279]A[3] A[4] b ff[2] I Ωρ[8 : 6] arm.

Jn., XIII, 27.	I, 22 (p. 87, 102).
յետ պատառոյն՝ ապա եմուտ ի նա սատանայ.	*ընդ պատառոյն եմուտ սատանայ.*
	et II, 22 (p. 181, 209).
	ընդ պատառոյն եմուտ սատանայ.

Suivi du datif, *ընդ* signifie « avec » et n'est jamais synonyme de *յետ* « après ». Eznik commet donc une confusion ; ne remonterait-elle pas au grec et ne reflèterait-elle pas celle de *μετὰ τὸ ψωμίον* « après le morceau » du récit évangélique et de *μετὰ τοῦ ψωμίου* « avec le morceau » ? Eznik laisse tomber *ապա* « τότε » d'accord avec TαH[δ2 56 376 sa bo] I[αδ5 93] K[ι] C it sy[(c)] Ωρ[3 : 1] et *ի նա* « εἰς ἐκεῖνον » de son propre chef.

Jn., XIII, 31.

Cf. Jn., IX, 3.

Jn., XVI, 11.	I, 19 (p. 78, 92).
իշխան աշխարհիս այսորիկ դատապարտեալ է.	*իշխան աշխարհիս այսորիկ արդէն իսկ դատապարտեալ է.*

Eznik ajoute *արդէն իսկ* qui provient de Jn., III, 18 : *որ ոչ հաւատայ ի նա՝ արդէն իսկ դատապարտեալ է* « ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται ».

Les citations que voilà dépassent la soixantaine et constituent juste le tiers de celles que fait Eznik. Elles provoquent quelques réflexions, permettent même de tirer des conclusions que confirmerait du reste l'étude des autres exemples :

1° Eznik signale tous ses emprunts à l'Écriture, mais ses renvois manquent d'exactitude.

webaram.com

2° Il cite de mémoire ainsi que le prouvent les erreurs, les contaminations, les influences analogiques et quantité de divergences.

3° Eznik qui parle d'une traduction syriaque, concorde avec elle — est-ce hasard ou réminiscence? — en Mt., xii, 40. Parfois il suit un Père de l'Église. Il disposait peut-être de textes grecs (cf. Macler, *Le texte arménien de l'évangile*, p. lvi, note 2); en tout cas il connaît bien la Septante et l'original du Nouveau Testament dont il paraît dépendre à plus d'une reprise, en particulier en Mt., viii, 29, xii, 40; Jn., ix, 2 et 3. Ailleurs il tiendrait plutôt du *διὰ τεσσάρων* de Tatien (cf. Mt., xxii, 40; Mc, x, 19; Jn., xiii, 2 et 27). Tout cela n'empêche pas qu'Eznik ait l'habitude de citer les livres saints d'après la version arménienne.

Comme sa mémoire est souvent en défaut, Eznik s'écarte de son modèle dans nombre de passages. Ses leçons semblent ordinairement dépourvues d'autorité; en tant que témoins du texte biblique, elles n'ont un réel intérêt que si elles coïncident avec celles de tel ou tel manuscrit (cf. Mt., vi, 13, xvii, 20, xviii, 10; Mc, iii, 12, vii, 15; Lc, iv, 34, xxii, 31; Jn., iii, 3); elles attestent alors l'ancienneté de la variante.

A cet égard-là, Eznik déçoit un peu tandis qu'il acquiert une valeur nouvelle à un autre point de vue. Évêque, il n'oserait s'ériger en juge de la version arménienne et la corriger de propos délibéré; mais quand sa mémoire le trompe, il doit revenir inconsciemment aux formes, aux tournures, aux mots qui caractérisent son style. Or à côté des divergences isolées et peu significatives, il en est qui se répètent et qui marquent des tendances :

Eznik recherche les formes périphrastiques (Mt., v, 7, xii, 26; Lc, xii, 54 et 55); aux exemples déjà relevés s'ajoute *ուրա-ցեալ են* qui supplante *ուրանան* « *ἀρνοῦνται* » (i, 27, p. 110, 128 = *Tite*, i, 16).

Des adjectifs dérivés sont évités (Mc, x, 7, xvi, 18; Jn., vi, 40) ainsi que le composé *անաստուածք* « *ἄθεοι* » remplacé par l'expression *առ անց Աստուծոյ* « sans Dieu » (iii, 14, p. 229, 263 = *Eph.*, ii, 12).

Eznik use habilement des ressources dont il dispose pour déterminer un nom (cf. Meillet, *Altarmenisches Elementarbuch*. § 103)

webaram.com

et emploie tour à tour զ‿ (Mc, x, 19; Lc, vi, 43), l'article (Mt., xv, 11, xix, 12; Lc, v, 14; Jn., iii, 3 et 5) ou անտի (Mt., v, 37, xv, 11; Mc., vii, 20).

Il s'applique à juxtaposer la négation et le verbe (Mt., xv, 11; Mc, ix, 28; Lc, vi, 44; Jn., v, 14), l'auxiliaire et l'infinitif (Mc, iii, 27; Lc, iv, 42, xxii, 15).

Quant au vocabulaire, il exigerait à lui seul toute une monographie (Mt., viii, 29, xii, 33; Mc, iii, 27, xvi, 18; Lc, xxii, 15; Jn., v, 14, ix, 2).

On entrevoit donc dans quelle mesure peut différer de la traduction arménienne de la Bible un texte original comme celui d'Eznik.

webaram.com

LE DIT DE LA PRINCESSE SAṬINIK,

PAR

GEORGES DUMÉZIL,

PROFESSEUR D'HISTOIRE DES RELIGIONS À L'UNIVERSITÉ DE CONSTANTINOPLE.

ABRÉVIATIONS.

S. S. K. G. *Sbornik svedenij o kavkazskih gorcah* (*Recueil de renseignements sur les montagnards du Caucase*), Tiflis, 1868-1881, 10 tomes.

S. S. K. *Sbornik svedenij o Kavkaze* (*Recueil de renseignements sur le Caucase*), Tiflis, 1871-1873, 3 tomes.

S. M. K. *Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza* (*Recueil de matériaux pour la géographie et l'ethnographie du Caucase*), Tiflis, 1881-1915, 44 tomes. Un 45ᵉ tome a été publié en 1926 par les soins du Narkompros du Daghestan; un 46ᵉ est en préparation (Maḫač-Kala, Daghestan).

Saṭinik, princesse des Alains, devait tenir une place de choix dans les poèmes populaires arméniens dont Moïse de Khorène a sauvé quelques débris. Cet auteur la mentionne cinq fois; il la met trois fois en scène, toujours dans un entourage épique ou fantastique, et dans des attitudes de légende.

D'abord, au chapitre xxx du livre Iᵉʳ, elle apparaît dans une phrase malheureusement fort obscure, dont on n'ose rien tirer : «. . .La princesse Saṭinik, dit-on encore, convoite avec ardeur

webaram.com

à la table d'Argavan l'herbe *artaḫur* et l'herbette *tic*[1] ». Le contexte assure du moins que cette citation est prise aux « chants que conservèrent les habitants du Gołṭan, canton fertile en vin », — chants « dans lesquels sont mentionnés Artašes et ses fils et d'une manière allégorique les descendants d'Astyage sous le nom de descendants du Dragon ». Et, de fait, Saṭinik appartient au cycle où figurent le mythique Astyage-Aždahak, sa femme la non moins mythique Anoïš (« Immortelle » ou « Ambroisie »), le roi Artašes personnage d'épopée, et le démoniaque Artavazd, le héros damné du Caucase arménien, propre fils de Saṭinik et d'Artašes. Dans tout cela, d'histoire proprement dite, point. Saṭinik appartient bien à la fable.

Au chapitre L du livre II, elle est introduite plus régulièrement. Son père est le roi des Alains qui, joint aux montagnards d'Ibérie, attaque Artašes et lui livre bataille : « Mais, comme le fils du roi des Alains, fait prisonnier, était conduit auprès d'Artašes, le roi des Alains demanda la paix en promettant de donner tout ce qu'on exigerait de lui. Il offrait de signer des traités perpétuels par serment juré, s'engageant à ce que les fils des Alains ne fissent plus erruption sur la terre d'Arménie. Cependant, comme Artašes refuse de rendre le jeune prince, la sœur du prisonnier s'avance au bord du fleuve sur un tertre élevé et crie par la bouche des interprètes au camp d'Artašes : « O toi, brave Artašes, vainqueur de la valeureuse nation des Alains, consens à me rendre ce jeune homme, à moi, la vierge des Alains, la vierge aux beaux yeux. Il n'est pas digne des héros d'ôter par vengeance la vie aux fils des autres héros, ni de les tenir prisonniers, ni de les mettre au rang des esclaves, ni de perpétuer une éternelle inimitié entre deux peuples braves ». Artašes, ayant entendu ces sages paroles, se rendit sur la rive du fleuve et, ayant aperçu la belle jeune fille et écouté ses sages propositions, brûla d'amour pour elle. Ayant mandé son gouverneur Sempat, il lui découvre la flamme de son cœur, [son désir] de prendre la princesse pour épouse, de faire un traité d'alliance et d'amitié avec la nation des braves, et de mettre en liberté le jeune prince. Sempat consent et envoie demander au roi des Alains la jeune princesse des Alains, Saṭinik, en mariage pour Artašes. « Pourra-t-il me donner, le brave Artašes, répondit le roi des Alains, des milliers et des millions[2] [de tré-

[1] Trad. Langlois. Le Vaillant de Florival renonce à traduire.
[2] Exactement : « mille fois mille et dix mille fois dix mille ».

webaram.com

sors] en échange de la noble princesse, de la vierge des Alains?».

«Les chantres de cet épisode, le transformant en allégorie, dirent dans leurs chants :

Le valeureux roi Artašes, monté sur un beau [coursier] noir,
Tirant la lanière de cuir rouge garnie d'anneaux d'or,
Et, prompt comme un aigle qui fend l'air, passant le fleuve,
Lance cette lanière de cuir rouge garnie d'anneaux d'or
Autour des flancs de la vierge des Alains;
Il étreint avec douleur par le milieu du corps la jeune princesse,
Et l'entraîne brusquement dans son camp.

«Voici maintenant le fait dans sa vérité : comme le cuir rouge est très estimé chez les Alains, Artašes donne beaucoup de peaux de cette couleur et beaucoup d'or en dot, et il obtient la jeune princesse Saṭinik. C'est là la lanière de cuir rouge garnie d'anneaux d'or. Ainsi, dans les noces, ils chantent des légendes [en disant] :

Une pluie d'or tombait au mariage d'Artašes,
Les perles pleuvaient aux noces de Saṭinik.

«C'était en effet la coutume de nos rois, à leur mariage, d'aller sur le seuil du palais jeter des pièces de monnaie à la manière des consuls romains; c'était aussi la coutume des reines de jeter des perles dans leur chambre nuptiale. Telle est la vérité des faits.

«Saṭinik, la première des femmes d'Artašes, lui donna Artavazd et plusieurs autres fils [1]. . . ».

Ce morceau est caractéristique de la méthode de notre historien : exégèse puérilement évhémériste, appliquée à des traditions populaires qu'il a du moins le mérite de transcrire. La «lanière de cuir rouge» par laquelle Artašes saisit l'héroïne est sans nul douteun trait ancien; ancien aussi le rapt, que le bon Moïse s'efforce de transformer en un mariage diplomatique; ne laissons pas non plus se perdre cette pluie d'or et de perles qui ornait sûrement le «dit de l'enlèvement de Saṭinik».

Troisième mention importante mais brève : au chapitre XLIX du livre II, dans le catalogue des aventures d'Artašes «révélées par les chants historiques qui se récitent dans le Gołtan», on lit : «. . .l'amour de Saṭinik pour les descendants des Dragons, c'est-à-dire d'Astyage, qui occupent tout le pied du Massis; sa

[1] Trad. Langlois.

webaram.com

guerre (la guerre d'Artašes) contre eux, la ruine de leur puissance, leur meurtre et l'incendie de leurs domaines[1]... ».

Les autres passages où se rencontre le nom de la princesse n'ont pas le même intérêt : Artašes fait replacer sur le trône des Alains le frère de Saṭinik, chassé par un usurpateur après la mort de leur père (II, LII); Artašes fait honneur « du rang de satrapie » à un clan alain « allié de Saṭinik et venu avec elle » (II, LVIII).

*
* *

On a depuis longtemps rapproché le nom de *Saṭinik* du nom de *Satana*, héroïne importante dans les légendes du Caucase du nord, notamment dans celles de l'Ossétie. Et le rapprochement prend tout son sens quand on songe que les Osses sont les descendants des Alains : cette filiation (Scythes-Sarmates — Alains — Osses), indiquée déjà par Klaproth, n'est plus discutée depuis les démonstrations en règle de Vs. Miller, et les petits enfants d'Ossétie l'apprennent gravement à l'école primaire. Mais, à ma connaissance, on a borné le rapprochement aux noms des deux héroïnes. Or la geste de Satana, elle aussi, présente avec le dit de Saṭinik de curieuses coïncidences.

D'abord, qui est Satana?

*
* *

Tous les peuples du Caucase du Nord (Osses, Tcherkesses de toutes branches : Kabardes, Abadzehs, Bžeduhs... ; Tatars de Balkarie et de Karatchaï; à un moindre degré les Avars, les Tatars Koumyks, les Tchétchènes; certains Abḫazes) connaissent un vaste cycle de légendes, héroïques et fantastiques, rapportées à des personnages que désigne partout un nom énigmatique, les *Nartes*[2]. A travers bien des variantes de détail, le cycle est sensiblement le même dans tout le nord : il est au moins aussi stable, par exemple, que le groupe de bylines russes auxquels il fait parfois songer. C'est une question sans doute insoluble, et que

(1) Trad. Langlois.

(2) Le nom est partout *Nart*, *Narṭ*; seuls les Tchétchènes disent *Njart* et les Abḫazes Njort.

webaram.com

Vs. Miller a toujours évitée, de savoir quel peuple est responsable de ces légendes : les noms qui y figurent ne s'expliquent ni par le tcherkesse, ni par le tatar, ni par l'osse. Il est un fait néanmoins évident : c'est chez les Osses que le cycle a été recueilli avec le plus d'ampleur, de vie et de cohérence.

Les Nartes sont des héros des temps anciens, d'une force et d'une vaillance inouïes, toujours en guerre contre les géants, contre les puissances de la nature, contre les anges, parfois contre Dieu; l'un épouse la fille du Soleil, l'autre descend aux enfers : bref, toute une mythologie. Les principaux sont *Uryzmag* (1), le chef de tout le groupe, héros puissant mais souvent représenté dans la vieillesse ou dans le malheur; *Hamyc* (2) frère d'Uryzmag et parfois son doublet; *Sozryqo* (3), le plus riche en légendes, et où l'on ne peut se défendre de reconnaître maint trait «solaire»; *Batraz* (4), héros tragique, brutal, impitoyable, que Dieu, tout en larmes, doit un jour tuer.... En regard de la troupe masculine, un seul personnage féminin bien dessiné : *Satana* (5), femme d'Uryzmag, mère de Sozryqo, conseillère des Nartes.

La «princesse Satana», comme disent les Tcherkesses et les

(1) Variantes du nom : 1° chez les Osses, *Uryzmäg*, *Uryzmag* (Vs. Miller Schiefner, Šanaev, Dzagurov), *Uruzmäg*, *Uruzmag* (Vs. Miller, Tuganov, Kubalov), *Ursmäg* (Pfaff); 2° chez les Tcherkesses-Kabardes, *Ozyrmeg* (Lopatinskij), *Osirmeg* (Ad. Bergé), *Ozermeg* (anonyme dans *S.S.K.G.*, V, II); chez les Tcherkesses-Abadzehs, *Urzames* (D'jačkov-Tarasov); 3° chez les Tatars Balkars, *Uryzmek* (Urusbiev); chez les Tatars de Karatchai, *Uryzmek* (Alejnikov); 4° chez les Tchétchènes-Ingouches, *Uruzman* (ou *Orzmi?*) (Ahriev).

(2) Variantes du nom : 1° chez les Osses, *Hämyc*, *Hamyc* (dans tous les textes); 2° chez les Kabardes, *Ḥymyš* (Lopatinskij), *Chimasch* (Ad. Bergé); chez les Abadzehs, *Ḥëmyš* (D'jačkov-Tarasov); 3° chez les Balkars, *Hmyč* (Urusbiev); 4° chez les Ingouches, *Hamča* (Ahriev).

(3) Variantes du nom : 1° chez les Osses, *Sozryqo*, *Sozryko* (Vs. Miller, Šanaev, Tuganov), *Sozyryqo*, *Sozyryko* (Schiefner, Dzagurov), *Sozruko* (Pfaff); 2° chez les Kabardes, *Sosryqo*, *Sosryquj*, *Sosryko* (Lopatinskij, anonyme dans *S.S.K.G.*, V, II), *Ssosiriko*, *Kossirich*, (Ad. Bergé); chez les Abadzehs, *Sausuruk* (D'jačkov-Tarasov); 3° chez les Tatars Balkars et de Karatchai, *Sosryko* (Urusbiev, Alejnikov); 4° chez les Ingouches, *Soska?* (Ahriev); 5° chez les Abḥazes, Šesrkva (Al'bov).

(4) Variantes du nom : 1° chez les Osses, *Batras* (Pfaff), *Batraz* (Vs. Miller, Šanaev, Dzagurov), *Batradz* (Kubalov), *Baṭyradz* (Schiefner); 2° chez les Kabardes, *Batraz* (Lopatinskij), *Batiras* (Ad. Bergé); chez les Abadzehs, *Peterez* (D'jačkov-Tarasov); 3° chez les Balkars, *Batrez* (Urusbiev); 4° chez les Ingouches, *Pataraz* (Ahriev).

(5) Variantes du nom : 1° chez les Osses, *Satana* (dans tous les textes); 2° chez les Kabardes, *Setanej* (Lopatinskij), *Satané* (anon. dans *S.S.K.G.*, V, II);

webaram.com

Tatars, est sage entre les sages. Quand une famine menace les Nartes, elle trouve dans ses coffres providentiels de quoi les nourrir tous, et c'est une ripaille de cinq jours [1]; elle procure à Hamyc la dent magique qui force l'amour [2]; quand un Narte est dans l'embarras, toujours il se confie à Satana : c'est elle qui fait le plan des exploits de Sozryqo (conquête de la fille du Soleil [3], victoire sur le jeune Totraz [4], etc.); c'est elle qui indique à Urizmag le moyen d'en finir avec Puk, une caricature de dieu céleste [5]; un Narte a-t-il malencontreusement épousé puis engrossé une géante? c'est Satana qui, en temps utile, substitue au nouveau-né deux petits chiens que la mère s'empresse de dévorer [6]; quand un cas peu classique d'art obstétrical embarrasse l'univers, Satana le résout : elle aide à naître le pauvre Batraz que sa mère, lasse d'être enceinte, avait transplanté, en un crachat, dans l'épaule de son père [7]; Satana sait tout, elle reconnaît les héros qui passent devant chez elle, devine s'ils sont dangereux, perce leurs intentions : ainsi peut-elle gourmander sa servante qui a pris le redoutable guerrier Pšy-Badinoqo pour une espèce d'orage ambulant [8]; quand Sozryqo, méconnaissable, reparaît après sept ans

chez les Abadzehs, *Satanaj* (D'jačkov-Tarasov); 3° chez les Balkars, *Satanoj* (Urusbiev); 4° chez les Tchétchènes, sans doute *Sataj-ḫan* (Laudaev, dans *S.S.K.G.*, VI, 1, p. 45).

[1] A. Schiefner, *Osetinskie teksty* (*Textes osses*) dans les *Zap. imp. akad. nauk* (*Mém. de l'Académie imp. des Sciences*), xiv, 4, p. 72 et suiv.

[2] Vs. Miller, *Osetinskie Etjudy* (*Études osses*), I, p. 39.

[3] *Pamjatniki narodn. tvorčestva Osetin : nartovskie narodnye skazanija* (*Monuments du génie populaire des Osses : récits populaires sur les Nartes*), éd. par M. Dzagurov, Vladikavkaz, 1925, p. 42 et suiv.

[4] Variante osse, *Pamjatniki*... (voir note précédente), p. 103; variantes kabardes, Lopatinskij, *Kabardinskie teksty* (*textes kabardes*) dans *S.M.K.*, xii (1891), I, 2, pp. 14 et suiv.; Anonyme, *Iz kabard. skazanij o Nartah* (*Récits kabardes sur les Nartes*) dans *S.S.K.G.*, V (1871) ii, p. 57 et suiv.

[5] Légende balkare : Urusbiev, *Skazanija o nartskih bogatyrjah u Tatar gorcev Pjatigorskago okruga*... (*Récits sur les héros Nartes chez les Tatars montagnards du cercle de Pjatigorsk*...) dans *S.M.K.*, I (1881), ii p. 5. et suiv.

[6] Légende balkare : Urusbiev, *art. cit.*, p. 11.

[7] Légende osse : Pfaff, *Putešestvie po uščel'jah severnoj Osetii* (*Voyage dans les gorges de l'Ossétie du Nord*) dans *S.S.K.*, I (1871), p. 164; Šanaev, *Osetinskija narodn. skazanija* (*Récits populaires osses*) dans *S.S.K.G.*; V (1871), ii, p. 31; Šanaev, *Iz osetinskih skazanij o Nartah* (*Récits osses sur les Nartes*) dans *S.S.K.G.*, IX (1876) ii, p. 8 et suiv. — Dans Vs. Miller, *Osetinskie Etjudy* (*Études osses*), I, p. 17, Satana est remplacée en ce rôle chirurgical par le Narte Soslan.

[8] Légende kabarde : Anonyme, *Iz kabard. skazanij o Nartah* (*Récits kabarbes sur les Nartes*) dans *S.S.K.G.*, V (1871), ii, p. 60 et suiv.; Lopatinskij, *Kabar-*

webaram.com

d'absence, elle n'hésite guère et lui crie son salut habituel : « Mon fils que je n'ai point enfanté! . . .[1] ». Le miracle même de la naissance de ce Sozryqo (miracle qu'on a rapproché de certaines légendes mithriaques)[2] n'est possible que grâce à la clairvoyance de Satana : un jour qu'elle lave son linge à la rivière, un berger, de loin, l'aperçoit; d'émotion il laisse ou fait tomber sa semence sur une pierre, et dans cette pierre un enfant se forme; Satana comprend; elle surveille maternellement le roc pendant neuf mois et commande au dieu-forgeron Deuet soixante marteaux; puis, le temps révolu, elle convoque soixante jeunes gens qu'elle emmène jusqu'à la pierre; les jeunes gens se mettent à marteler, dégageant avec soin de tous côtés l'excroissance à forme d'enfant; mais quand il ne reste plus à briser qu'un mince cordon, elle verse à boire aux travailleurs qui s'enivrent et s'endorment; alors seule avec « son » petit, elle le délivre et s'enfuit. . .[3]

* * *

Voilà l'héroïne dans son activité générale. Passons aux traits qui peuvent éclairer les textes de Moïse de Khorène.

dinskie teksty (*Textes kabardes*) dans *S.M.K.*, XII (1891), I, 2, p. 31 et suiv. — Légende balkare analogue, où Pšy-Badinoqo est remplacé par un héros local, Račikau : Urusbiev, *Skazanija o nartskih bogatyrjah u Tatar gorcev...* (*Récits sur les héros Nartes chez les Tatars montagnards...*) dans *S.M.K.*, I (1881), II, p. 31 et suiv. — Légende abadzeh analogue, où le héros s'appelle *Š'batnuk* (évidemment le même que le héros kabarde), mais où Satanaj ne paraît pas : A. N. D'jačkov-Tarasov, *Abadzehi* (*les Abadzehs*) dans les *Zap. kavk. otd. russk. imp. geograf. Obščestva* (*Mém. de la section caucas. de la Société russe impér. de géographie*), XXII (1902), 4, p. 28 et suiv.

[1] Légende osse : Šanaev, *Iz osetinskih narodnyh skazanij* (*Récits populaires osses*) dans *S.S.K.G.*, VII (1873), II, p. 5.

[2] Vs. Miller, dans son compte rendu au *Žurn. minist. nar. prosvešč.* (*Revue du ministère de l'Instr. Publ.*), mai 1885, p. 89 et suiv., du tome IV (1884) du *S.M.K.*; il s'agit de la légende de Diorphos, fils de Mithra, rapportée par le Ps.-Plutarque, *De fluv. et mont. nominibus*, XXIII, 4. — Cf. « N.S.T. » dans *Etnograf. Obozrenie*, XX (1908), 3, p. 88 et suiv.; A. v. Löwis of Menar, *Nordkaukasische Steingeburtsagen* dans *Arch. f. Religionswiss.*, XIII (1910), p. 509 et suiv.

[3] Variante balkare : Urusbiev, *Skazanija o nartskih bogatyrjah u Tatar gorcev...* (*Récits sur les héros Nartes chez les Tatars montagnards...*), dans *S.M.K.*, I (1881), II, p. 37. — Cette légende est largement répandue; variante kabarde dans Lopatinskij, *Kabard. teksty* (*Textes kabardes*), *S.M.K.*, XII (1891), I, 2, p. 13; variante osse dans Vs. Miller, *Osetinskie Etjudy* (*Études osses*), I, p. 29

webaram.com

A-t-on bien pris garde que Saṭinik n'intervient, ne se montre aux soldats, ne s'expose aux convoitises du roi ennemi que pour sauver *son propre frère?* De ce frère, elle parle avec chaleur : « Consens à me rendre ce jeune homme, à moi, la vierge des Alains, la vierge aux beaux yeux ». Il est grave de mettre un soupçon calomnieux sur une vertu tant affirmée. Mais, si l'on juge de la princesse des Alains par l'héroïne des Osses, le soupçon s'impose.

Un des éléments les plus constants de l'histoire de Satana, c'est le goût qu'elle a pour son frère. Vs. Miller a même vu là une des traces possibles d'« iranisme » dans les légendes des Osses (c'est-à-dire des Iraniens d'Europe), la sanctification de l'inceste étant, en effet, une des singularités bien attestées des Iraniens d'Asie[1].

Une légende recueillie dans plusieurs variantes raconte comment Satana décida son frère Uryzmag à s'unir à elle : il hésitait fort, à cause de l'opinion; « Prends un âne, lui dit sa sœur, chevauche-le à l'envers, le visage tourné vers sa croupe, et traverse ainsi pendant trois jours le village des Nartes ». Uryzmag obéit; le premier jour, tout le monde se moque de lui; le second jour, ne trouvent matière à rire que ceux qui ne l'ont pas vu la veille; le troisième jour, nul ne prend plus garde à lui. « Épousons-nous donc, lui dit Satana; ils riront d'abord, puis cesseront de rire... » Convaincu, il cède, et (ajoutent les Osses) n'aura pas à se repentir[2].

La version la plus anciennement recueillie corse même les choses : non contente d'avoir pour mari un de ses frères, Hamyc, elle le trompe avec son autre frère Uryzmag : « Viens à moi la nuit », lui dit-elle, et il vient[3]. Une autre légende est nettement grivoise : on y voit Satana grimée en homme et perforant son pauvre frère à l'aide d'une pierre pointue qu'elle a, pour plus de vraisem-

et suiv. — Ailleurs, cette naissance miraculeuse est le fait d'un autre Narte : Soslan (lég. osse), Batraz (lég. osse), Syrdon (lég. osse). — Le « père » est tantôt un berger, tantôt saint Georges, tantôt un diable.

(1) Vs. Miller, *Čerty stariny v skazanijah i byte Osetin* (*Traits antiques dans les légendes et dans les mœurs des Osses*) dans *Žurn. minist. narodn. prosv.* (*Revue du ministère de l'Instr. Publ.*), août 1882, p. 200 et suiv. — Il est remarquable que les nombreuses versions de l'inceste de Satana aient toutes été recueillies chez les Osses, derniers et seuls « Iraniens d'Europe ».

(2) A. Kajtmazov, *Skazanija o Nartah* (*Récits sur les Nartes*) dans *S.M.K.*, VII (1889), II, p. 10 et suiv. (lég. osse) ; variantes dans Šanaev, *Osetinskija narodnyja skazanija* (*Récits populaires osses*), *S.S.K.G.*, V (1871), II, p. 15 et suiv.,; Vs. Miller, *Oset. Etjudy* (*Études osses*), I, p. 49 (très bref).

(3) Pfaff, *Putešestvie...* (*Voyage dans les gorges de l'Ossétie du Nord*), dans *S.S.K.*, I (1871), p. 172 et suiv.

webaram.com

blance, emportée sous son manteau[1]. Cette sœur a d'étranges idées, et la Vierge des Alains était sûrement moins vulgaire. Mais il est beau que ce soit pour l'amour de son frère que Saṭinik court tant de risques, — si chaste que semble cet amour sous la plume honnête de Moïse de Khorène.

* * *

Il est d'ailleurs un épisode où Satana risque exactement ce que Saṭinik a risqué : pour sauver ses héros menacés, elle jette si l'on ose dire, ses charmes dans la balance.

Le guerrier Pśy-Badinoqo arrive au pays des Nartes; il veut les provoquer, il les demande à tous les échos. Satana, seule à la maison, comprend le péril : « C'est la fin des Nartes », songe-t-elle, et déjà son plan est prêt. De sa fenêtre, elle appelle le guerrier étranger, lui propose un gras festin bien arrosé, puis de jolies filles. Il refuse insolemment : « Je ne cherche que la lutte et les exploits héroïques! » Alors Satana passe aux actes : ayant perdu tout espoir de le gagner par des prières, dit le texte, Satana fit tomber doucement le voile de sa tête, et découvrit son col blanc; Pśy-Badinoqo resta insensible. Elle lui montra ensuite ses seins opulents; ils ne furent point vainqueurs. Ici le texte est remplacé par quelques points, mais une note enseigne que Satana expose progressivement au guerrier tous ses attraits, et que les ultimes n'ont pas meilleur succès que l'avant-garde. En effet, quand le texte reprend, elle s'entend traiter de chienne et d'empoisonneuse, et Pśy-Badinoqo poursuit sa route, avide du sang des Nartes[2].

Ainsi donc, dans une circonstance toute semblable, Satana imagine — en moins chaste, bien entendu — le même artifice que la vierge des Alains, Saṭinik. Certes, tandis que Saṭinik triomphe

(1) Šanaev et Vs. Miller, *loc. cit.* (voir mon avant-dernière note); même légende, édulcorée et incohérente, dans Pfaff, *loc. cit.* — Partout où elle paraît, cette curieuse légende suit immédiatement celle de l'inceste de Satan avec Uryzmag, et se combine avec celle de l'adultère de Satana dont il ser parlé ci-dessous.

(2) Anonyme, *Iz kab. skazan. o Nartah* (*Récits kabardes sur les Nartes* dans *S.S.K.G.*, V (1871), II, p. 62 et suiv.; Lopatinskij, *Kabard. teksty* (*Textes kabardes*) dans *S.M.K.*, XII (1891), I, 2, p. 32 et suiv.; il est juste de dire que, dans ces deux textes, c'est Satana qui, dédaignée, prend l'initiative des gros mots.

webaram.com

à la première sommation, Satana échoue. Mais on sait qu'en pareilles matières la fin des fins est de très mince importance[1].

*
* *

Saṭinik est enlevée par le cavalier Artašes. Or c'est aussi une habitude de Satana que le rapt. Rapts divers, diversement racontés, mais toujours rapts. En voici deux exemples, un chez les Tcherkesses, l'autre chez les Osses.

Un jour les Nartes partent en campagne pour enlever la princesse Satanaj; seul le Narte Argun manque au rendez-vous; on l'envoie chercher, une fois, deux fois; à la troisième fois, il se décide, rejoint la troupe, et tous ensemble se mettent en route. Mais bien vite les Nartes remarquent avec inquiétude que le cheval d'Argun, qui marche pourtant au pas, devance leurs chevaux à eux, qui galopent. Argun ne va-t-il pas, arrivant le premier, leur escamoter la princesse? Aussi lui persuadent-ils de lier puissamment les naseaux de sa bête sous prétexte qu'elle renifle. Argun suit le conseil, — et voilà son cheval qui s'écroule, étouffé... Les Nartes rient du bon tour : « Un héros qui n'a pas de cheval ne peut prendre part à l'enlèvement de Satanaj! » lui crient-ils. « Soit! riposte Argun, j'aurai un cheval, et j'irai! » Il attache par les quatre pieds son cheval mort, le jette comme un sac sur son épaule et se met à la poursuite des Nartes. Ceux-ci poussent leurs bêtes, tandis qu'Argun marche d'un pas calme. Et pourtant il les atteint, les dépasse, et disparaît à l'horizon. Quand enfin ils arrivent au village de Satanaj, il est trop tard : Argun en sort déjà, son cheval mort sur l'épaule, — et la princesse sur son cheval[2].

Les Osses, de leur côté, dans un récit qui ne fait pas d'Uryzmag le frère de Satana (et c'est, à ma connaissance, le seul récit de cette forme), racontent ainsi l'enlèvement : un jour qu'Uryzmag est à la chasse, la poursuite d'un cerf l'entraîne jusqu'à une

[1] L'histoire de Psý-Badinoqo finit d'ailleurs, elle aussi, par un mariage, où, seulement, la fiancée n'est point la hardie Satana : pour apaiser le guerrier étranger, les Nartes lui donnent la main de la fille de l'un d'eux; suivent réconciliation, beuverie, alliance, etc.

[2] A. N. D'jačkov-Tarasov, *Abadzehi* (*les Abadzehs*) dans les *Zap. kavk. otd. i. russk. geogr. obšč.* (*Mém. de la section caucas. de la soc. impér. russe de géographie*), XXII (1902), 4, p. 32.

webaram.com

maison de rêve; siège, nourriture, aiguière viennent à lui, portés par des mains invisibles; quand tombe la nuit, il aperçoit, couchée, une belle jeune fille dont une des jambes répand une merveilleuse clarté; il veut lui faire violence, mais aussitôt elle l'enchante et il doit vivre sous forme animale jusqu'au jour où un autre animal, lui aussi enchanté, lui indique le remède à leur sort : par surprise, il s'empare du *fouet magique* de sa persécutrice, et non seulement il retrouve sa forme première, mais depuis lors il possède la jeune fille avec ses richesses, — et cette conquête, c'est Satana [1].

Dans ce dernier texte, il n'y a pas seulement rapt : je ne puis m'empêcher de mettre en parallèle la douloureuse « lanière de cuir » par quoi Artašes dompte et conquiert Saṭinik, avec le « fouet » magique par quoi Uryzmag dompte et conquiert Satana. Nous retrouvons là, avec sa valeur la plus matérielle, ce détail qui gênait Moïse et qu'il s'appliquait à défigurer.

* * *

Saṭinik, épouse d'Artašes, brûle néanmoins d'amour pour les « descendants du dragon ». Faut-il rappeler ici les écarts de conduite de Satana mariée? Nous la surprenions tout à l'heure trompant son premier frère avec le second; mais elle a d'autres partenaires; une légende osse dont on connaît trois variantes raconte comment elle trompa Uryzmag au domicile conjugal, avec le fils du Vulcain indigène, Safa [2]. « Ce récit, ou plutôt cette satire, écrivait solennellement le docteur Pfaff en 1871, témoigne de la corruption de la moralité publique chez les Osses à l'époque (xi^e^-xiv^e^ siècles) où ils se trouvaient en relations étroites avec Byzance ». Ce récit témoigne plutôt, rapproché du texte de Moïse, que le thème de l'adultère est fondamental dans la geste de Saṭinik-Satana.

(1) *Pamjatniki narodnogo tvorčestva Osetin : Nartovskie narodnye skzanija* (*Monuments du génie populaire des Osses : récits populaires sur les Nartes*), Vladikavkaz, 1925, p. 18 et suiv. — Cf. ibid., p. 67 et suiv., une légende analogue, mais où l'héroïne n'est pas Satana.

(2) Pfaff, *Putešestvie...* (*Voyage dans les gorges de l'Ossétie du Nord*), dans *S.S.K.*, I (1871), p. 173; Šanaev, *Osetinsk. narodn. skazanija* (*Récits populaires osses*) dans *S.S.K.G.*, V (1871), II, p. 17 et suiv.; Vs. Miller, *Oset. Etjudy* (*Études osses*), I, p. 49 et suiv.

webaram.com

*
* *

Nous savons trop peu de choses sur Saṭinik pour mener loin cette petite enquête. Voici pourtant une dernière coïncidence. On a vu plus haut Saṭinik, dans une phrase énigmatique de Moïse de Khorène, mise en quelque rapport avec Argavan, et peut-être « à sa table » ; quelques lignes avant cette phrase, analysant toujours le contenu des chants épiques de Goltan, l'historien avait écrit : « On dit encore qu'Argavan donna un festin en l'honneur d'Artašes (le mari de Saṭinik) et lui dressa des embûches dans le temple des dragons »[1]. Ce festin, cette table d'Argavan devaient être le décor d'un poème important, car Moïse y revient plus loin, en nous avertissant que « Argam est celui que la fable nomme Argavan » : « Le roi Artašes, écrit-il, se rend à une invitation d'Argam; les fils du roi, feignant de croire que des embûches leur sont tendues, suscitent un tumulte et, au milieu du festin, ils arrachent la barbe blanche d'Argam » ; Artavazd, fils aîné du roi et de Saṭinik, s'acharne cruellement sur la race d'Argam, qu'il extermine[2].

La légende ainsi entrevue est des plus obscures, et la participation de Saṭinik nullement certaine : on ne peut prétendre reconstituer le « dit du festin d'Argavan ». Mais on notera beaucoup d'analogies avec la légende osse que voici. Un jour les Nartes, las de se soumettre au vieil Uryzmag, l'ont invité à un grand festin, dans le dessein de l'enivrer et de le tuer. Satana, qui sait tout, a convenu avec son mari d'un signal de détresse; au moment pathétique, quand les embûches vont se découvrir, Uryzmag fait le geste prévu, et aussitôt Satana envoie dans la salle du festin le propre neveu d'Uryzmag, le jeune et féroce Batraz qui, avec son épée, massacre les Nartes, leur coupe les oreilles et, de ces oreilles, se fait coudre une somptueuse *šuba*[3].

(1) I, xxx (trad. Langlois).

(2) II, li (trad. Langlois). Il semble bien, d'après les divers passages cités ici, que dans les chants populaires du Goltan, Argavan « dressait » *réellement* « des embûches » à Artašes; mais dans son arrangement « historique », Moïse fait passer tous les torts aux fils d'Artašes, et principalement à Artavazd, sa bête noire.

(3) *Pamjatniki narodn. tvorčestva Osetin : Nartovskie narodnye skazanija* (*Monuments du génie populaire des Osses : récits populaires sur les Nartes*), Vladikavkaz 1925, p. 72 et suiv.

webaram.com

Sans doute — comme d'ailleurs le thème du rapt — le thème du « festin guet-apens » devait-il être banal, international dans les vieux folklores caucasiens; il peut donc y avoir ici rencontre fortuite. Il est remarquable cependant que le héros *Batraz* (qui défie Dieu, que Dieu frappe du châtiment suprême) soit, parmi les Nartes, celui qui correspond aux « héros damnés » du Caucase du Sud, au géorgien Amirani, à l'arménien Artavazd : or, dans le « dit du festin d'Argavan », c'était justement Artavazd qui tenait le rôle d'exterminateur que la légende osse du « festin guet-apens » attribue à Batraz.

* * *

On pourrait sans doute remonter plus haut dans la préhistoire de Satana, — et donc, si j'ai raison, de Saṭinik. Vs. Miller a fort bien rappelé que dans les légendes scythes transcrites par Hérodote, il est question d'une *héroïne*, ancêtre mythique de la race, et que cette héroïne est prise par « Héraclès » à la manière dont les héros osses prennent, entre autres, Satana. Cette héroïne scythe coïncide sans doute avec l'importante *Parthénos* qui figure parmi les divinités des Gréco-Scythes, dans la Chersonnèse Taurique. La panthéon des plus vieux Iraniens d'Europe mettait donc en bonne place une femme divine : Nymphe-Mère, ou Vierge protectrice. Était-ce une forme antique de notre Satana? La question n'est point si hardie : le baron Uslar n'a-t-il pas eu la surprise de retrouver presque mot pour mot dans un canton tcherkesse la légende que rapporte Hérodote sur la guerre et la réconciliation des Amazones et des Scythes? Et ces sauvages guerrières tcherkesses ne s'appellent-elles pas d'un nom étrangement voisin de celui de leurs sœurs en Hérodote, — *Emmeč*?

webaram.com

CRÉBILLON, TACITE
ET L'ARMÉNIE,

PAR

A. FERDINAND HEROLD,

VICE-PRÉSIDENT DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES ARMÉNIENNES.

Prosper Jolyot de Crébillon était un excellent homme. Ses contemporains lui reconnurent le génie tragique. Voltaire cependant mettait à le railler une persévérance cruelle, et lui jouait le mauvais tour de refaire ses pièces. Pour nous, le meilleur de sa gloire est d'avoir laissé un fils qui eut de la grâce, de l'esprit et de la gaieté.

Il débute au théâtre en 1705 par *Idoménée :* un jeune prince est victime de l'imprudence paternelle. En 1707, voici *Atrée et Thyeste :* un roi tire de son frère la plus affreuse vengeance. En 1708, paraît *Electre :* un fils devient le meurtrier de sa mère.

Crébillon abandonne alors la Grèce héroïque, et, à l'exemple de Corneille, il cherche un sujet dans l'histoire peu connue des royaumes orientaux, telle que la racontent les écrivains de Rome. Dans les *Annales* de Tacite, aux livres XII et XIII, il trouve le récit d'aventures étranges, où sont mêlés un obscur roi d'Arménie, Rhadamiste, sa femme Zénobie et son père Pharasmane. Crébillon, homme de caractère simple et doux, grand ami des chats, nous dit-on, et grand fumeur de pipes, se plaisait à exciter l'horreur et l'effroi. Il voulait que les spectateurs frémissent à ses tragédies. Les événements que rapportait Tacite étaient faits pour éveiller en lui l'enthousiasme.

Pharasmane était, par héritage, roi d'Ibérie, contrée du Caucase, qui correspond à peu près à la Géorgie. Son frère Mithridate avait obtenu, par la protection des Romains, le royaume d'Arménie Le fils de Pharasmane, Rhadamiste, était d'un caractère violent il attendait avec impatience la succession paternelle. Pharasmane

webaram.com

le redoutait, et, pour détourner sa convoitise, lui représenta qu'il pourrait, par ruse et par force, s'emparer de l'Arménie. Rhadamiste se rendit donc auprès de Mithridate, qui l'accueillit avec affection et lui donna en mariage sa fille Zénobie.

Nous ne suivrons pas Tacite dans le détail des luttes féroces et perfides où s'affrontèrent Pharasmane, Mithridate, Rhadamiste, le roi des Parthes, Vologèse, et les représentants de Rome. Rhadamiste conquiert tour à tour l'Arménie et la perd, il en est enfin chassé par le peuple révolté. Les Arméniens en armes entourent son palais et le contraignent à fuir.

Tacite fait de sa fuite un de ces récits dramatiques où il excelle. « Il ne resta à Rhadamiste, dit-il, d'autre recours que la rapidité des chevaux qui emportèrent lui et sa femme. La femme, enceinte, supporta d'abord la fuite, tant bien que mal, par crainte de l'ennemi et par tendresse pour son mari ; mais bientôt la hâte continue de la course secoue et agite son ventre et ses entrailles à tel point qu'elle implore une mort honorable qui la soustraie aux hontes de la captivité. Son mari d'abord l'embrasse, la console, l'encourage : tantôt, il admire sa constance, tantôt, malade de peur, il tremble que, s'il l'abandonne, quelque autre ne la ravisse. Enfin, emporté par la violence de l'amour et par l'expérience du crime, il tire son sabre, et, blessée, la traîne au bord de l'Araxe ; il la livre au fleuve, pour que son corps même échappe à l'ennemi. Pour lui, une fuite précipitée le conduit chez les Ibériens, dans le royaume paternel ».

Malgré la blessure et la noyade, Zénobie ne mourut pas : « Dans une anse tranquille, où elle respirait et donnait des signes de vie, des bergers l'aperçurent, et, supposant, à la noblesse de sa beauté, qu'elle n'est pas de basse naissance, ils pansent sa blessure, la soignent par des remèdes rustiques, et, quand ils connaissent son nom et son malheur, la transportent dans la ville d'Artaxate. De là, elle fut conduite, par le soin de l'État, auprès de Tiridate, qui l'accueillit avec bonté et lui rendit les honneurs royaux ».

Tacite nous apprend que, par la suite, Pharasmane accusa Rhadamiste de trahison et le tua. Quant à Zénobie, il ne nous parle plus d'elle.

On ne doit point s'étonner que les aventures de Rhadamiste et de Zénobie aient frappé un écrivain en quête de situations fortes. L'invention d'une scène s'imposait, d'ailleurs, à l'auteur le moins avisé : puisque Zénobie n'était morte ni par le fer ni par l'eau, Rhadamiste devait la retrouver un jour.

webaram.com

Zénobie et Rhadamiste
Estampe de Marillier.

webaram.com

Il serait plaisant d'imaginer la pièce que, sur le récit de Tacite, aurait construite un dramaturge romantique. Nous aurions vu Rhadamiste tendre des pièges à ses adversaires, nous l'aurions vu gagner et perdre des batailles. Le meurtre de Zénobie eût donné matière à une scène pathétique, la principale, sans doute, de tout le drame, et avec quelle adresse l'auteur eût, au moment de la reconnaissance, ému le spectateur étonné. Sous prétexte d'exactitude historique et géographique, il aurait agrémenté son œuvre d'un orientalisme de pacotille.

Le pauvre Crébillon n'avait pas de telles ressources : il fallait qu'il observât les trois unités, il fallait qu'il choisît, dans la vie de Rhadamiste, un seul épisode.

Lequel? D'un examen attentif, il résulte que, seuls, la fuite de Rhadamiste, le meurtre de Zénobie et sa guérison prêtent quelque originalité à l'aventure. Mais comment resserrer tous ces événements en vingt-quatre heures? Ni par l'artifice le plus subtil ni par le plus naïf, on n'y pouvait réussir. Restaient la trahison et la mort de Rhadamiste. Tacite les relate brièvement : le poète en pouvait imaginer les circonstances; il pouvait sans peine introduire dans sa pièce la rencontre et la reconnaissance de Zénobie et de Rhadamiste.

C'est donc la trahison de Rhadamiste que Crébillon prend pour sujet de sa tragédie. Il s'est mis en frais d'imagination. L'intrigue de *Rhadamiste et Zénobie* n'est pas simple, et l'on ne peut guère douter que Crébillon n'ait été hanté par des souvenirs cornéliens. Qui sait même s'il aurait retenu, sans l'influence de Corneille, les passages où Tacite raconte l'histoire de Rhadamiste? Corneille en effet avait situé dans les provinces asiatiques quelques-unes de ses tragédies les plus célèbres, *Polyeucte*, *Rodogune*, *Nicomède*. Comme dans *Rodogune*, comme dans *Nicomède*, deux frères se trouvent rivaux dans *Rhadamiste et Zénobie* : car Crébillon donne au roi d'Ibérie Pharasmane, un second fils, Arsame. Comme dans *Nicomède* encore, un père et un fils soutiennent des causes différentes. Et l'on pourrait noter d'autres rapports entre Corneille et Crébillon.

Il serait long et fastidieux de raconter par le menu la tragédie. Les incidents s'y succèdent, parfois sans grande vraisemblance. L'exposition est lourde et manque souvent de clarté. Elle se prolonge presque pendant deux actes. Crébillon utilise par deux fois le récit de la fuite et du meurtre, mais il en affaiblit l'émouvante et sauvage précision, et il y supprime un détail de quelque impor-

webaram.com

tance : il ne dit pas que Zénobie fût enceinte, il ne dit pas qu'elle souffrît d'intolérables douleurs physiques. Avouons qu'il justifie ce silence en supposant que Rhadamiste a dû fuir le jour même de son mariage, mais il ne s'aperçoit pas que le meurtre perd ainsi toute raison.

Les bergers n'interviennent point. Sauvée des eaux « par les soins d'une main secourable », Zénobie a erré longtemps sous le faux nom d'Isménie. Elle a fini par tomber, pendant une guerre, au pouvoir d'Arsame, et elle vit maintenant dans le royaume de Pharasmane. Elle croit Rhadamiste mort, Arsame s'est épris d'elle, et elle se laisse aller à la douceur de ce nouvel amour.

Mais Rhadamiste est vivant, il a trouvé un refuge auprès des Romains, et il arrive en Ibérie avec la qualité de leur ambassadeur. Crébillon nous avertit que Pharasmane l'a, dès l'enfance, envoyé en Arménie et, depuis, ne l'a jamais revu. Aussi le père peut-il donner audience au fils sans le reconnaître.

Tous deux se heurtent assez durement. Pharasmane, offensé par l'attitude hautaine de l'ambassadeur, lui ordonne de partir sur le champ. Rhadamiste pourtant s'attarde : Arsame veut l'entretenir en secret, et c'est pour le prier d'emmener avec lui la tendre Isménie, à qui Pharasmane a déclaré son dessein de l'épouser. Rhadamiste accepte.

Face à face, Rhadamiste et Zénobie se reconnaissent aussitôt. On assiste alors à d'héroïques renoncements. Zénobie fuira, la nuit, avec Rhadamiste. Pharasmane, cependant, a su que Rhadamiste et Arsame se sont entretenus secrètement. Des soupçons s'éveillent en lui, il accuse Arsame de trahison, il s'emporte. Et tout à coup il apprend que l'ambassadeur de Rome enlève Isménie. Il court, il reparaît bientôt : il a frappé lui-même le ravisseur.

Et voici qu'il s'émeut à la pensée de ce meurtre nouveau ; il sent qu'il a commis un crime détestable. Rhadamiste alors vient mourir sur le théâtre. Il révèle le terrible secret : c'est son fils aîné qu'a tué Pharasmane. Par un soudain remords, le roi s'adressant à son autre fils, Arsame, s'écrie :

Avec mon amitié je vous rends Zénobie.

Il lui donne un ordre :

Courez vous emparer du trône d'Arménie.

webaram.com

Mais il ajoute :

> De mes transports jaloux mon sang doit se défendre;
> Fuyez, n'exposez plus un père à le répandre.

Ainsi se termine la tragédie.

Crébillon, certes, en écrivant *Rhadamiste et Zénobie*, a eu les plus nobles ambitions. Mais aujourd'hui son œuvre nous semble assez pauvre. Les situations les plus dramatiques y sont traitées avec une impuissance qui nous étonne. Crébillon conçoit des scènes qui, pensées, vues, écrites par un autre, auraient au moins une grandeur théâtrale; la faiblesse de l'exécution les rend mesquines. Sans cesse il tend au sublime, mais les moyens d'expression lui manquent et il tombe dans la platitude. Personne ne frémirait plus à la représentation de *Rhadamiste et Zénobie*, on s'y ennuierait, et peut-être, quelquefois, pousserait-on l'irrévérence jusqu'à rire. Les personnages étalent avec une singulière ingénuité leur perfidie et leur cruauté : on ne saurait vraiment les prendre au sérieux. Des mœurs arméniennes, des caractères Crébillon ignorait tout, il est à peine utile de le dire, et il ne semble pas qu'il ait cherché à s'en instruire beaucoup. La pièce est, en somme, fort médiocre; on n'en peut comprendre la fortune momentanée que par la misère du théâtre contemporain, et, malgré l'évidente ignorance de Crébillon, elle ne garde un peu d'intérêt que par la constante évocation de l'Arménie.

webaram.com

BYZANCE ET ANTIOCHE
SOUS
LE CUROPALATE PHILARÈTE,

PAR

M. J. LAURENT,

DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE NANCY.

Dès 1074, le gouvernement de l'empereur Michel VII Ducas, pour arrêter les progrès de Philarète, donna simultanément la consigne de le combattre au duc d'Antioche et à celui de Mélitène. Ces deux chefs militaires, à plus de trois cents kilomètres l'un de l'autre, commandaient aux deux extrémités du Taurus syrien. On se fera par là une idée de l'étendue qu'avait dès lors prise la « tyrannie » (Bryenne, ii, 28) de Philarète.

Ce personnage [1], Arménien d'origine, avait reçu de l'empereur Romain Diogène, en 1068, un important commandement sur la frontière de l'Euphrate, vers Samosate et Mélitène. Au service de l'empire, Philarète avait plus d'une fois manqué de bonheur ou de fidélité; il avait notamment, en 1069, laissé les Turcs forcer le passage et disperser ses troupes, que l'empereur dut attendre et recueillir à Kélésinè (Attaliates, p. 135; Laurent, *Turcs*, p. 25). Ensuite, lorsque Romain Diogène, délivré de sa captivité chez les Turcs, avait recouru aux armes pour reprendre l'empire à Michel VII Ducas, Philarète avait profité de la guerre civile entre les armées byzantines, puis de l'invasion et de l'avance des forces turques, pour agir à sa guise et pour s'établir dans le Taurus. « Il s'était installé en des lieux difficiles d'accès, montueux, hors des courses turques; il en avait fait sa demeure; il avait entouré les défilés de

[1] Sur lui, cf. Laurent, *Byzance et les Turcs Seldjoucides*, dans *Annales de l'Est*, 1913-1919, p. 81 et suiv.; et *Edesse entre 1071 et 1098*, dans *Byzantion*, I, 1924, p. 387.

webaram.com

nombreux murs; il avait fortifié les pentes; il en avait rendu l'accès impossible aux ennemis» (ATTALIATES, p. 301; cf. MICHEL, éd. Chabot, III, p. 173). Il faut comprendre ceci : dans le désarroi général, devant la carence des Grecs, Philarète avait assuré aux populations chrétiennes de la région du Taurus un asile contre les cruautés de l'invasion turque. Et cet asile était resté inviolable.

En conséquence, Philarète «réunit une grande force militaire, composée d'Arméniens et de réfugiés» (ATTALIATES, p. 301; MICHEL, III, p. 173). Cette force comprenait aussi ceux des auxiliaires francs que Byzance avait employés jusqu'au fond de la Mésopotamie, et qui ne savaient plus qu'y devenir, maintenant que le gouvernement de Constantinople les laissait sans ordre, sans solde et sans organe régulier de liaison. Nous connaissons par Matthieu d'Edesse (c. 106) le nom du chef franc Raimbaud, qui servit ainsi Philarète en Mésopotamie, avec 8.000 de ses compatriotes; il y avait une forteresse près de Kharpout (LAURENT, *Turcs*, p. 82).

Appuyé sur cette troupe dévouée, fort des services rendus, Philarète avait refusé de se soumettre aux combinaisons politiques égoïstes et à courte vue de la cour de Michel VII Ducas. «Il refusa obéissance à l'empereur, il se conduisit en prince indépendant» (ATTALIATES, p. 301); et les «villes impériales» (*id.*), abandonnées en fait par Byzance, redoutant l'horreur de la domination turque, se donnèrent à Philarète, à ses Arméniens et à ses aventuriers. En ce faisant, elles prétendirent rester fidèles à l'empire; car Philarète avait été investi du commandement par un empereur de Byzance; aux yeux de beaucoup, il conservait ce droit à l'autorité, même lorsqu'il eût rompu avec le gouvernement de Constantinople. D'où l'opinion, que répétait encore Michel le Syrien (III, p. 174), que «Philardos n'avait pas enlevé aux Turcs les pays et les villes, mais que les Grecs le firent régner sur elles, pour qu'il les conservât».

De toute façon, la domination de Philarète était devenue très vaste en quatre ans. En 1074, «sa tyrannie prenait chaque jour de l'extension» (BRYENNE, II, 28). Il convoitait même Antioche, où un parti nombreux désirait lui remettre la ville : il serait plus capable que les Grecs affaiblis et lointains de la protéger contre l'assaut continu de l'Islam. Ce parti était celui du peuple (BRYENNE, II, 28), mené par les Arméniens de la ville. Ils y étaient nombreux; ils y avaient un évêché (ASOGHIK, III, c. 31, p. 196; GELZER, *Münchener Abhandl.*, t. 21, p. 563); dès le Xe siècle, ils avaient pu y faire une grave émeute (SCHLUMBERGER, *Épopée*, I, p. 415); ils y avaient sou-

webaram.com

vent été maltraités par les Grecs (Matthieu, c. 123). C'est à eux, prétend Matthieu (c. 155) que la ville fut enlevée par les musulmans. Tous ces éléments de désordre formaient alors un parti, qui avait à sa tête le patriarche Émilien, et qui s'opposait au parti des «archontes». Philarète espérait se servir de lui pour occuper Antioche.

Il semble qu'à la mort du duc Joseph Trachaniotès, Philarète crut avoir trouvé l'occasion de réaliser ses projets. Aussitôt le parti populaire troubla la ville. Comme le magistros Katakalon, fils du duc défunt, fut impuissant à ramener le calme, Michel VII envoya, pour gouverner Antioche, le domestique des scholes Isaac Comnène (sur son séjour à Antioche, cf. Bryenne, II, 28-29), qui avait été récemment pris par les Turcs, puis racheté moyennant une forte rançon. C'était un jeune homme, de la grande famille des Comnènes; il était neveu de l'empereur Isaac Comnène, allié à la famille de l'empereur Romain Diogène, et attaché à la dynastie des Ducas par des intérêts communs et par des mariages. Voilà pourquoi sans doute le gouvernement de Michel VII Ducas avait assez confiance en lui — ou désirait assez l'éloigner de Constantinople — pour lui avoir confié la lointaine mission de maintenir l'autorité impériale à Antioche et dans ses environs.

Ce n'était pas une petite affaire : car Byzance et Antioche ne communiquaient plus que par mer. Sur terre, entre ces villes, les Turcs se montraient partout, des portes d'Antioche aux rives de Chalcédoine. Et pourtant, la consigne très spéciale donnée à Isaac Comnène, partant pour Antioche, fut moins de lutter contre les Turcs que d'arrêter les progrès de Philarète, tant la tranquillité d'Antioche dépendait alors, au jugement de la cour byzantine, de la suppression de l'activité de cet arménien dans cette ville et dans sa région.

Philarète gênait aussi Byzance à l'autre extrémité du Taurus, vers Mélitène. Là résidait le gouverneur ou duc de Mésopotamie. Cet emploi fut confié, en 1074, à Nicéphore Mélissène, qui reçut aussi la mission de combattre Philarète. Celui-ci avait récemment machiné la mort d'un vassal de Byzance, le prince Thornig de Sassoun, dans la vallée du Mourad Sou (Euphrate méridional), à mi-chemin entre Kharpout et Mouch. Dans la lutte qu'il mena contre Thornig, Philarète perdit Raimbaud, le chef des auxiliaires francs qui avaient rallié son pavillon (Matthieu, c. 106). Puis Thornig fut pris et tué par les Turcs, qui envoyèrent sa tête à Philarète (vers 1073-1074, Matthieu, c. 106), lequel finit par se

webaram.com

rendre maître de Mélitène, sans que nous sachions comment il y parvint.

Nous sommes mieux renseignés pour Antioche. Là, Isaac Comnène fut reçu, à son arrivée de Constantinople, avec tous les honneurs, par les autorités et par le patriarche (Bryenne, ii, 28). Y trouva-t-il encore la garnison de 4.000 hommes qui, vers 1051, y venait tous les deux ans de Constantinople (Ibn Boutlan dans Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890, p. 370 et suiv.)? on ne le sait. En tous cas, Isaac Comnène dut tout d'abord, tant le parti de Philarète était fort, dissimuler sa mission, qui était avant tout de décapiter ce parti en envoyant à Constantinople le patriarche Émilien.

Les poursuites contre ce personnage venaient peut-être bien effectivement de ce qu'il était l'animateur du parti que devait combattre Isaac Comnène. Mais il faut savoir aussi que l'ordre concernant Émilien émanait de Nicéphoritze, le ministre dirigeant de Michel VII Ducas. Or Nicéphoritze avait gouverné Antioche; il en avait rapporté des souvenirs amers; et il exerçait sans doute une vengeance personnelle en poursuivant Émilien comme un danger public. Quand ce Nicéphoritze était parti pour Antioche, c'était par suite d'une disgrâce. Sous Constantin Ducas (1059-1067, Attaliates, p. 181), «il fut éloigné de la cour et envoyé comme duc à Antioche de Coelé Syrie. Il y porta le trouble et le désordre; il prétexta des hostilités pour construire des forteresses; il excita les Sarrazins à établir des points d'appui pour l'attaque de la citadelle; ne pouvant les combattre, il les poussa à s'opposer aux Romains et à attaquer les villes voisines de la frontière romaine. Il troubla le repos des habitants d'Antioche par des confiscations ou par des impôts terribles. Relevé de ce commandement, il y fut renvoyé plus tard, et il n'y fut pas moins scélérat. A la mort de l'empereur, sous le gouvernement de l'impératrice, il fut arrêté à Antioche et emprisonné». Après ce récit, on soupçonne pourquoi Isaac Comnène reçut, en 1074, de Nicéphoritze, la mission de «pacifier» Antioche en arrêtant le patriarche Émilien.

Au demeurant, ce dernier était expert dans l'art de mener une intrigue politique et de soulever les masses populaires; il devait le montrer à Constantinople quelques années plus tard, en travaillant avec efficacité, pour atteindre Nicéphoritze et se venger de lui, à détrôner Michel VII Ducas au profit de Nicéphore Botaniatès (Bryenne, iii, 18).

Contre un tel adversaire, Isaac Comnène usa de ruse. Il se fit

webaram.com

ordonner par les médecins un séjour à la campagne; il s'y installa dans la maison que lui offrit le patriarche Émilien; mais il l'y laissa au cours d'une partie de chasse, qui lui permit de rentrer dans Antioche sans le patriarche, auquel il ferma les portes de la ville, en lui faisant tenir les ordres de l'empereur : Émilien, séparé des siens et isolé, dut se résigner et prendre la route de Constantinople. On l'obligea à s'embarquer à Laodicée, assez loin vers le Sud, et non au port habituel d'Antioche, à l'embouchure de l'Oronte. C'était sans doute pour éviter tout contact entre le patriarche et ses amis d'Antioche. C'était peut-être aussi pour l'éloigner du territoire et de la côte que tenait Philarète, au nord d'Antioche.

Mais les partisans du patriarche exilé se soulevèrent; le duc Isaac fut assiégé dans la citadelle; les notables furent traqués et beaucoup massacrés; leurs maisons furent pillées. Les émeutes avaient beau jeu dans une ville au périmètre de 12 milles de long, dont l'enceinte enfermait des vallées et des montagnes, des rochers et des précipices, avec «des champs et des jardins, des moulins, des pâturages et des arbres [1] ». Il fallut l'arrivée des garnisons voisines pour assurer au duc Isaac Comnène la victoire sur cette rebellion, qui avait coûté la vie à de nombreux habitants d'Antioche.

Peu après, la ville était si docile, soit par force, soit par suite de la clémence et de l'habileté d'Isaac Comnène, qu'elle racheta ce dernier pour 20.000 pièces d'or, lorsqu'il fut pris par les Turcs dans une expédition en Syrie, où fut tué son beau-frère Constantin, fils de l'empereur Romain Diogène. De toute façon, le séjour d'Isaac Comnène à Antioche s'acheva dans la concorde entre les habitants et lui (Bryenne, II, 29). Philarète fut impuissant, tant qu'Isaac fut présent, à renouveler avec succès ses intrigues dans la ville. Isaac Comnène avait donc réussi dans sa mission, en ce qu'il avait soustrait momentanément Antioche aux menées de Philarète. Mais, comme il n'avait pu diminuer la puissance de ce dernier, il n'avait pas assuré pour l'avenir la sécurité d'Antioche, qui restait exposée à toutes les tentatives ultérieures de Philarète.

Or celui-ci n'avait cessé de renforcer sa puissance. En 1077 encore, il fit enlever Edesse (Laurent, *Edesse*, 393) à son gouver-

(1) Istakhri et Ibn Haukal dans Le Strange, *Palestine*, 369, 375; Ibn Boutlan, dans Yakout, I, 382-385, cités par Le Strange, p. 370; Edrisi, trad. Jaubert, II, p. 131; Guill. Tyr. IV, 10; Diehl, *Justinien*, 583, 587).

webaram.com

neur byzantin Léon, frère de Tavadanos, par Basile, fils d'Aboukab, général « romain », mais Géorgien d'origine (MATTHIEU, c. 116). C'était un nouvel échec infligé par Philarète à l'empereur Michel VII Ducas, dont il refusait de reconnaître la légitimité. C'était aussi pour Philarète un surcroît de force, un encouragement à poursuivre la série de ces « usurpations ».

Quand donc Isaac Comnène quitta Antioche, Philarète y reparut sans tarder. Le départ d'Isaac eut lieu lorsque son frère Alexis rentrait de sa campagne contre Basilacès, à la fin de 1078; Isaac a été rappelé par le nouvel empereur Nicéphore Botaniatès, avec toutes les troupes qu'on osa retirer d'Antioche. Tout cela faisait bien l'affaire de Philarète.

Isaac Comnène avait pourtant essayé de se faire suppléer dans Antioche par un duc qui ne serait pas enclin à favoriser Philarète et qui pourrait réunir les forces nécessaires pour lui faire échec. Isaac à cet effet avait choisi Vaçag Bahlavouni, fils de Grégoire Magistros (MATTHIEU, c. 111). Ce prince arménien appartenait à une illustre famille, autrefois très puissante dans la haute vallée de l'Euphrate méridional; elle avait passé au service de Byzance en la personne de Grégoire, qui avait été duc de Mésopotamie (LAURENT, *Turcs*, p. 39). Elle tenait en ce moment le catholicat des Arméniens par son fils Grégoire II (MATTHIEU, c. 111). Il semblait que Vaçag, devenu duc Antioche, devait assurer à cette ville le concours militaire de tous ceux des Arméniens du Taurus et de haute Syrie, qui se laissaient guider par le prestige de cette grande famille ou par leûr aversion pour le parvenu qu'était Philarète. La preuve que le prestige des Bahlavounis n'avait pas disparu parce qu'ils étaient malheureux et émigrés, c'est que, dix ans après les événements rapportés ici, le propre fils de notre Vaçag, nommé Abelgharib, était encore prince autonome : il était installé à Bir lorsque Baudouin d'Edesse l'en délogea en 1117-1118 (CHALANDON, *Comnène*, II, 102). Par contre, Philarète était bien traité en parvenu et méprisé comme tel par les nobles Arméniens. Voici un exemple de leurs rapports : en 1072-1073, Philarète, devenu puissant en Mésopotamie, « manda le brave Thornig, seigneur de Sassoun, et le somma de venir lui prêter hommage. Ce message fut accueilli par Thornig avec le dédain et la dérision que méritait une telle folie. « Comment, dit-il, mais je ne l'ai même jamais vu! » (MATTHIEU, c. 106).

Méprisé ou non, Philarète était le plus fort, et Vaçag ne régit pas longtemps Antioche. Il fut assassiné durant l'hiver 1078-1079,

webaram.com

sûrement avant le 1er mars 1079 (en 527 ère arménienne, qui commença le 2 mars 1078). Sa mort n'est peut-être pas imputable à Philarète; du moins, à s'en tenir à MATTHIEU, c. 111, «il fut tué dans la rue du marché par les perfides Romains. Au moment où il passait dans cette rue, deux hastaires se présentèrent comme pour lui rendre hommage; ils tenaient une lettre supposée, et tandis qu'il se baissait pour la recevoir de leurs mains, ils le frappèrent d'un coup de hache sur le front, entre les yeux».

Il y eut alors dans Antioche une période si troublée que les Vénitiens, qui fréquentaient son port, purent en profiter pour délivrer le prince serbe Bodin, qu'on avait relégué dans cette ville (cf. CHALANDON, I, 7, II, 68). Ces troubles ont laissé leur écho dans MATTHIEU, c. 111 : quand Vaçag eut été assassiné, «ses troupes se réfugièrent dans la citadelle», c'est-à-dire qu'il y eut hostilités entre elles et ceux que la mort de Vaçag avait rendus maîtres de la ville. Ces Arméniens menacés firent appel à Philarète; c'était, selon MATTHIEU, «le corps de la noblesse». Sans doute même furent-ils aidés par une partie des habitants non arméniens d'Antioche. Il est possible en effet, qu'en dehors de toute sympathie pour Philarète, ces habitants d'Antioche, maltraités par ce qui leur restait de garnison byzantine, exposés dans leur port aux coups de main des marins d'Italie, menacés par les incursions incessantes des Arabes et des Turcs, assaillis sans arrêt dans les rues et jusque dans leurs maisons par les violences des partis en lutte et par celles des pires éléments de la population, se soient décidés à se donner à Philarète, qui avait une armée organisée, un état étendu et relativement paisible, et qui était leur voisin.

Le premier soin de Philarète fut de venger la mort de Vaçag. «Au bout de quelques jours (MATTHIEU, c. 111), il convoqua tous les Romains et le corps des hastaires, sous prétexte d'une expédition qu'il voulait entreprendre, et les mena à un village. Là, il commanda à ses troupes de mettre l'épée à la main, et il fit exterminer cette milice. Il prit possession d'Antioche après avoir tiré vengeance du meurtre du grand Vaçag le Bahlavouni».

Chose curieuse, cette exécution des Grecs d'Antioche coïncide avec la réconciliation de Philarète avec Byzance. L'initiative en était venue du nouvel empereur Nicéphore Botaniatès. Pour conquérir le trône, puis aussitôt pour le défendre contre de multiples compétiteurs, Nicéphore Botaniatès avait dû rappeler d'Orient toutes les forces byzantines qui tenaient encore dans

webaram.com

quelques garnisons importantes. Il avait notamment rappelé Isaac Comnène et Nicéphore Paléologue : c'eût été abandonner aux musulmans Antioche et Mélitène et toute la ligne du Taurus, si Philarète n'avait pas tenu cette région avec des troupes chrétiennes. Or Nicéphore Botaniatès connaissait bien Philarète : ils avaient été compagnons d'armes contre les Turcs. De plus, Philarète était l'ami politique du patriarche Émilien, auquel Nicéphore Botaniatès devait beaucoup dans son accession à l'empire (Bryenne, iii, 16). Or Émilien, qui avait été envoyé de force à Constantinople à cause de ses relations amicales avec Philarète, ne manqua pas l'occasion de mener à Antioche la politique favorable à Philarète, qui était la sienne; il détermina Nicéphore Botaniatès à faire appel à Philarète pour la pacification et la défense de la ligne du Taurus. L'empereur y gagnait de recouvrer ses sujets de la région du Taurus Syrien, tandis que Philarète obtenait enfin un titre légal et indiscutable à la souveraineté étendue qu'il s'était acquise par des moyens peu réguliers.

Nicéphore Botaniatès fit donc la paix avec Philarète. Il augmenta sa puissance et il l'employa à son profit, en lui reconnaissant un commandement officiel sur tout ce qu'il occupait en fait. Il y eut échange de vues et négociations, suivies de décisions précisées par écrit. Sur quoi, Philarète devint, pour Botaniatès, son « serviteur en tout et obéit à ses ordres » (Attaliates, p. 301). En échange d'une soumission qui ne dut pas comporter une grande gêne, vu l'éloignement et la faiblesse du gouvernement de Nicéphore Botaniatès, Philarète reçut, avec le commandement des troupes byzantines restées dans quelques garnisons ou possédées par les féodaux de la montagne, avec l'investiture impériale pour le commandement de ses propres bandes, peut-être le titre de sébaste (Michel, iii, p. 173), mais à coup sûr celui de curopalate (Attaliates, p. 301). C'était traiter Philarète en souverain vassal de Byzance, avec le même protocole dont on usait pour les chefs des états voisins de la frontière orientale, notamment en haute Arménie et en Géorgie. Philarète avait donc le droit pour lui en pénétrant dans Antioche.

Pour y vivre en paix, il paya tribut pour cette ville à Mouslim l'Ocaïlite, seigneur de Mossoul et d'Alep (Ibn el Athir, *Atabecs*, p. 15); il semble même que la puissance de Philarète ait été favorisée par ce prince arabe, car elle grandit avec lui en 1083 et elle disparut avec lui en 1085.

Pendant qu'il était maître d'Antioche, Philarète rétablit son

webaram.com

autorité dans Edesse, où son mandataire Basile avait été remplacé à sa mort par un élu des habitants (LAURENT, *Edesse*, p. 397-399).

C'est encore sous son gouvernement qu'Antioche vit, comme les autres ports byzantins, le triomphe de Venise sur Amalfi. Les Amalfitains avaient à Antioche, pour les marchands en voyage, un hôpital fondé au XIe siècle par Maurus (HEYD, *Commerce*, I, 103); ils y avaient une rue à eux (HEYD, I, 147; CONDER, *Kingdom*, p. 207) et un fonctionnaire dit *vicarius* (GAY, *Ital. mérid.*, p. 249; HOFMEISTER, *Zur Gesch. Amalfis*, dans *Byz. Neugr. Jahrb.*, I, 1920, p. 106, 108). Antioche attirait ces marins d'Italie par l'échange des produits du lointain Orient et par ses tissus de soie et de brocard (Ibn KHORDADBEH, dans *B. G. A.*, VI, p. 115; — EDRISI, trad. JAUBERT, II, p. 131). Mais Amalfi appartenait aux Normands, lorsqu'ils attaquèrent l'empire sous Robert Guiscard. La politique de ses maîtres coûta à Amalfi sa prospérité commerciale dans les eaux grecques : l'empereur supprima partout les privilèges d'Amalfi, ville ennemie, pour les donner aux Vénitiens, qui avaient défendu l'empire contre ses agresseurs normands; les commerçants d'Amalfi dans l'état grec durent payer tribut à Venise; et ce fut la fin de leurs opérations (LEIB, *Rome, Kiew et Byzance*, 1924, p. 81). Nous ne savons du reste pas quelle fut l'attitude de Philarète envers les ressortissants des républiques italiennes qui commerçaient à Antioche.

Mais il n'y a aucun doute sur le mauvais souvenir qu'il a laissé à ses administrés. On ne rencontre son éloge que chez Anne Comnène (VI, 9, p. 299), qui ne l'a pas directement connu, et qui n'a pas fait l'expérience personnelle de sa domination. Mais voici le portrait que Lebeau a tiré (XIV, p. 481) d'Attaliates (p. 132) et de Skylitzès (p. 681) : « Philarète était un fanfaron, qui, ne désirant le commandement que pour s'enrichir et se faire des créatures, se piquait de capacité et de bravoure, quoiqu'il n'eût donné dans les emplois subalternes que des preuves d'ignorance et de lâcheté. Aussi était-il méprisé des soldats, meilleurs juges que la cour en fait de science militaire. C'était de plus un libertin, plongé dans la plus honteuse débauche ». — L'Arménien Matthieu (c. 106) lui a reproché ses « usurpations ». Philarète, dit-il, « se mit à faire la guerre aux fidèles du Christ. Lui qui était sorti du désert, il en devint l'abomination. Il s'empara d'un grand nombre de provinces et de villes, et il fit périr impitoyablement une foule de personnes ». — Il a fait aveugler ceux qui voulurent

webaram.com

lui enlever Edesse (LAURENT, *Edesse*, p. 397). — Il a eu maille à partir avec le clergé arménien, qui lui a fait maints reproches dont celui d'être du rite orthodoxe grec (MATTHIEU, c. 106). Il a été honni des Syriens, qui étaient nombreux surtout dans le pays de Mélitène, pour avoir voulu les tenir en bride et mettre un terme à leurs interminables querelles religieuses (MICHEL, III, p. 175, 177; ABOULFARADJ, *Eccles.*, p. 452-462; LAURENT, *Turcs*, p. 86). — Enfin il a traité avec les Turcs, sans quoi il n'eût pas gardé sa souveraineté, ni assuré à ses sujets le peu de répit et de paix qu'il leur donna. On nous dit qu'il a envoyé au prince Mervanide de Nepherkert une partie de la tête du prince arménien Thornig de Sassoun (MATTHIEU, c. 107). On nous dit même qu'il s'est fait musulman (MATTHIEU, c. 128; MICHEL, III, p. 173; ABOULFARADJ, *Syr.*, p. 282), avec cette addition que le singulier résultat de son apostasie fut la perte immédiate de tous ses domaines dont ses nouveaux coreligionnaires le dépouillèrent au moment même où il venait à eux. Aussi n'est-on pas étonné qu'Ibn el Athir (*Kamel*, p. 244) contredise en partie les témoignages précédents; il dit bien que Philarète «se mit entre les mains» du sultan Mélik Chah; mais il constate que cela valut à Philarète de conserver le gouvernement d'Edesse jusqu'à sa mort. Anne Comnène ne croit pas à la réalisation de l'apostasie (VI, 9, p. 300) : «comme les Turcs pillaient sans cesse son territoire, il songea à se joindre à eux et à se faire circoncire». Où est le vrai? il a dû, quand il fut attaqué dans le Taurus, en Cilicie et jusqu'à Antioche par Soliman, le Seldjoucide de Nicée, quand il se vit perdu sans secours possible venant de Constantinople, se tourner vers les adversaires de Soliman, vers les Arabes et les Turcs de l'est. Mais il fut victime de son entente avec son plus proche voisin, Mouslim de Mossoul et Alep : quand le sultan Melik Chah supprima la puissance de ce prince arabe, celle de son allié Philarète disparut en peu de temps.

Au surplus, Philarète n'a certainement pas possédé tous les vices et toutes les tares qu'on lui prête. Il a été assez bon soldat pour tenir tête longtemps à de multiples assaillants, assez avisé politique pour obtenir et conserver pendant plus de dix ans un état d'une étendue considérable. Il n'a évidemment pas su ni pu employer des méthodes de gouvernement douces et agréables : il fut de son temps et de sa race. En conséquence, les grandes villes qui s'étaient données à lui plus ou moins volontairement, l'abandonnèrent dès qu'elles purent le faire sans danger. Ce fut le cas

webaram.com

d'Edesse, qui se livra à un officier de Philarète nommé Barsauma, puis aux Turcs, par haine de Philarète (Matthieu, c. 128, 130; Ibn el Athir, *Kamel*, p. 244; Aboulfaradj, *Syr.*, p. 282). Ce fut aussi le cas d'Antioche, dont les habitants le haïssaient parce qu'il les pressurait pour payer son armée (Aboulfaradj, *Syr.*, p. 279). Ils tombèrent sans grand déplaisir aux mains d'un Turc. « L'émir Soliman, dit Matthieu (c. 123, en 533 ère arménienne, qui commença le 29 février 1084), fils de Koutoulmich, lequel résidait à Nicée, en Bithynie, sur les limites de la mer océane, vint secrètement par un chemin détourné jusque sous les murs d'Antioche, où il arriva sans être aperçu. Il trouva cette ville sans défense et sans garnison, et la surprit pendant la nuit, du côté qui fait face à Alep, tandis que Philarète était à Edesse et sa cavalerie éloignée. Soliman y pénétra avec 300 hommes. Le lendemain, les habitants, ayant vu les infidèles au milieu d'eux, furent consternés; car, outre qu'ils n'avaient point de troupes, ils étaient aussi peureux, aussi inhabiles à se défendre que des femmes. Aussitôt ils coururent à la forteresse. Cependant le nombre des Turcs grossissait à flots; mais ils ne faisaient de mal à personne. Ils tinrent la citadelle longtemps bloquée, et en interceptèrent entièrement les vivres et l'eau. A la fin, les assiégés ayant demandé à l'émir de leur garantir par serment la vie sauve, il y consentit, leur accorda une pleine sécurité, et chacun rentra tranquillement dans ses foyers. Philarète ayant appris ce coup de main, ne put rien faire pour secourir Antioche, et se contenta de soupirer et d'exhaler d'amers regrets en silence ».

Il nous est dit par Anne Comnène (vi, 9, p. 300) qu'Antioche fut livrée par le fils de Philarète, indigné que son père songeât, pour sauver sa puissance, à passer à l'Islam. On dit aussi plus simplement que ce fils de Philarète entra en conflit politique avec son père et qu'il appela Soliman à son aide (Lebeau, xv, p. 151, d'après Tchamtchian, iii, 8-9); ce fils est appelé Barsam. Comme d'autre part on nomme Barsauma le personnage qui trahit Philarète dans Edesse, on est fondé à se demander s'il n'y a pas confusion dans ces récits, si l'histoire de la trahison n'a pas été répétée pour Antioche alors qu'elle appartient seulement à Edesse. Il est peut-être sage de ne pas attacher trop d'importance à ces détails. Il reste le fait lui-même que Soliman occupa Antioche par surprise avec une force très faible et sans résistance sérieuse, grâce à la complicité des habitants signalée aussi par Ibn el Athir (*Atabecs*, p. 14).

webaram.com

A quelle date eut lieu cet événement? en 533 de l'ère arménienne, dit Matthieu, c'est-à-dire entre le 29 février 1084 et le 28 février 1085. La ville fut prise le 12 décembre 1084 et la citadelle le 12 janvier 1085, selon Röhricht (*Erst. Kreuz.*, p. 228), qui renvoie à Kremer (*Wiener Denkschr.*, III, 13, 26 et suiv.) Ce fut le 4 décembre, jour de la Sainte-Barbe, à en croire le moine Michel, un témoin de l'événement (cf. Peeters, *Anal. Boll.*, 33, 1914, p. 79).

De toute manière, la perte d'Antioche fut le début des revers de Philarète : il perdit d'abord son ami Mouslim, émir de Mossoul et d'Alep, qui fut tué en juin 1085 par Soliman, maître d'Antioche; puis un émir Turc lui enleva le pays d'Ablastha (Matthieu, c. 125), dans la haute vallée du Pyrame (Djihoun), c'est-à-dire dans la région inaccessible qui avait été son repaire dans les temps les plus difficiles; enfin le sultan Mélik Chah vint en Syrie pour y régler le sort de chacun en 1086; il «accorda (Matthieu, c. 104, 130) le repos à l'Arménie», en oubliant Philarète dans la distribution des territoires. Ce fut la fin de ce dernier, dont les malheurs avaient commencé lorsqu'il fut chassé d'Antioche, et les Grecs avec lui.

webaram.com

UNE RECENSION ARMÉNIENNE DES CANONS DU CONCILE DE GANGRES.

NOTICE,

PAR

FRÉDÉRIC MACLER,
PROFESSEUR À L'ÉCOLE NATIONALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES,
ADMINISTRATEUR-ARCHIVISTE DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES ARMÉNIENNES.

En 1923, MM. L. Guerrier et Grébaut ont publié une recension éthiopienne des Canons du Concile de Gangres, d'après le manuscrit n° 65 de la Bibliothèque nationale (fonds d'Abbadie). *Revue de l'Orient chrétien*, 3e série, t. III (XXIII), 1922-1923, nos 3 et 4, p. 303-313.

Je publie ici une recension arménienne de ces mêmes canons, d'après deux manuscrits :

Vienne, Mkhitharistes, 256, fol. 92, *b*-95, *b*; écriture bolorgir, parchemin, 2 col., XVIe siècle. Voir Dashian, *Catalog der Armenischen Handschriften in der Mechitaristen-Bibliothek zu Wien* (Wien, 1895).

Paris, Bibliothèque nationale, n° 172, fol. 132, v° col. *b*-136; écriture notragir, XVIIe siècle. Voir Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale* (Paris, 1908).

Ces deux manuscrits sont deux exemplaires du **Կանոնգիրք** ou **Կանոնագիրք**, ou Recueil des Canons des Conciles. Ce recueil arménien repose sur la collection composée au VIIIe siècle par

Jean le Philosophe Awjneçi, *Օձնեցի*, mais, au cours des siècles, cette collection a été perpétuellement remaniée. Les canons anciens sont en grande partie traduits du grec.

Le texte imprimé ici est celui du manuscrit de Vienne. Nous avons relevé en notes les variantes du manuscrit de Paris. Il a souvent conservé la bonne leçon. Nous l'avons indiqué, et suivi ces leçons meilleures dans notre traduction.

Nous nous sommes borné à comparer le texte arménien avec le texte grec tel qu'il est édité dans Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florentiae MDCCLIX, Tom. II, col.* 1095-1105.

Dans notre traduction nous avons imprimé en romain, les passages qui traduisent le grec ou, du moins, ont quelque référence au grec, et en *italique* les additions ou interpolations qui sont le fait de rédacteurs postérieurs, arméniens ou autres.

Dans le texte arménien nous avons, sauf erreur manifeste, reproduit la ponctuation du manuscrit, mais en bien des endroits notre traduction suppose, évidemment, une ponctuation toute différente.

Les exemplaires du texte grec et les exemplaires du *Կանոնագիրք* sont trop nombreux pour que, à l'aide d'un témoin grec et de deux témoins arméniens, nous ayons même pensé à ébaucher une édition critique de la recension arménienne des Canons du Concile de Gangres.

Nous avons cru bon cependant d'ajouter à la suite du texte arménien et de la traduction quelques notes critiques, explicatives et justificatives, que nous a suggérées la comparaison de l'arménien avec le grec.

Quant à la date à laquelle eut lieu ce concile, aux erreurs qu'il avait en vue, nous laissons aux théologiens le soin de les préciser. Au sujet de la date nous remarquerons seulement que, parmi les commentateurs cités par Mansi, quelques-uns pensent que le Concile de Gangres eut lieu peu de temps après le Concile de Nicée (325). Et l'on verra, par les additions contenues dans la Préface arménienne, que celui ou ceux qui les ont faites partageaient déjà cette opinion.

ACTES DU CONCILE DE GANGRES.

Fol. 92 vº, col. *b*. *կանոնք գանգրեայ ։ գլուխք ։ իէ*[1].

ա. վ̃ն որք զամուսնութիւն զարշ համարին ։
բ. վ̃ն որ զմսակերութի ախտծ հմ̃րին ։
գ. վ̃ն ծառայից որ զտեարս՝[2] *արհմ̃րհեն ։*
դ. վ̃ն որ խոտեն զամուսնոյլ ք̃հյս ։
ե. վ̃ն որք զեկեղցի արհմ̃րհեն ։
զ. վասն որք արտաքոյ եկղցո ժողովս առնեն ։
է. վասն որք զրկեն զեկեղեցի ՚ի պտղոց ։
ը. վասն որ առանց եպիսկոպոսի[3] *ծախեն զպտուղսն ։*
թ. վասն որք չամուսնանան զարշ համարելով ։
ժ. վասն որք յամբարտաւանեն յամուսնացելոցն մ̃ր[4] *։*
ժա. վ̃ն որք անդոսնեն զագապսն ։
ժբ. վ̃ն որք հանդերձիւք արդ̃ինան ։
ժգ. վ̃ն կանանց որ զարանց հանդերձ զգենուն ։
ժդ. վ̃ն կնոջ որ յառնէ ելանիցէ[5] *։*
ժե. վ̃ն որ զորդիս թողուցուն ։
ժզ. վ̃ն որ զծնաւղ իւր ատիցէ[6] *։*

Fol. 93 rº, col. *a*.

ժէ. վ̃ն կանանց որ զհերս փոքրեն ։
ժը. վասն որ զաւր կիւրակէին պահեն և ի գործ արկանեն ։
ժթ. վ̃ն որք ոչ պահեն զկանոնեալ աւուրս ։
ի. վասն որք ոչ պահեն խ̃ օր[7] *աղուհացիցն ։*

(1) B. N., Paris, nº 172, fol. 132, vº, col. *b* : *կանոնք գանգրեայ. գլուխ իգ* ։ meilleur pour le chiffre : 24.
(2) Paris : *զտիարս.*
(3) Paris : *եպիսկոպոսի.*
(4) Paris : *ամբարտաւանեն ամուսնացելոց մերոյ.*
(5) Paris : *ելանէ.*
(6) Paris , *զծնաւղս ատեն.*
(7) Paris : *զխ աւր.*

իա․ մի զատկին հինգշաբթուն ։

իբ․ մի որք յառաջ քան զպատարագամատոյցն[1] ճաշակեն ։

իգ․ մի որք առանց ակնողոմնի[2] սաղմոսեն ։

Իսկ յետ դնելոյ զկանոնս և կարգելոյ և ծանուցելոյ ընդ հանրական կաթողիկէ[3] եկեղեցւոյ ուրախ եղեալ ամենեցուն (տային նշնութի ՚ի բարձունս[4] ։ Իսկ եկեալ ՚ի մի վայր միւսք կողմանք[5] արևելից հիւսիսոյ եւզկաք․ ժե․ ՚ի մեծ եկեղեցին զանգրացւոյ առ սին եւ տեսին զի առաւել ևս կարգեսցեն և ուղղեսցեն և հաստատեսցեն զկանոն եղեալ մեծի ժողովոյն ինչ ինչ որ պիտոյ էր ՚ի լրութի եկեղեցւոյ քանզի էր ՚ի կողմանքն յայնոսիկ եւ սոսացկոց[6] հերձուածութիւք որք ասէին անմտութի (fol. 93 r°, col. *b*) թէ՞ց եթէ որք ընմանութ էն[7] և մեղան ամլոյս են ՚ի փրկութէ, և այլ ինչ ինչ այլազան կարգս ի մէջ բերեալ թիւրէին զուղիղ կարգս եկեղեցւոյ որք և կանանց զհանդերձս առնացիս զգեցուցանէին, այլ և փոքրել զվարս[8] գլխոյ թէ՞ց զոր արգելին պաւղոս որք և զմտակերութի պիղծ համարէին, և այլ զինչ ևս պատմեսցուք զայլ ազգի այլանդակ գործս նց մինչև հեռանալ ծառայից ի տեանց և աղախնանց[9] ՚ի տիկնանց[10]. և կանանց արանց[11] այլ և զպտուղս և զտապս[12] եկեղեցւոյ ապանելիս թէ՞ց առնել և այնու սէր առնել զանձինս թէ՞ց զի եթէ ոչ էաք ՚ի հրամանէ հողոյն սրբոյ ժողովեալք

(1) Paris : զպատարագամատոյց ։

(2) Paris : ապաքողոմնի ։

(3) Paris : կաթուղիկէ ։

(4) Paris : տային փառս ի բարձունս ։

(5) Paris : կողմանն ։

(6) Paris : եւ սոսացեալ ոյ ։

(7) Paris : եթէ որ ամուսնու բ են ։

(8) Paris : զհերս ։ *Varsq* signifie « cheveu ». *Her* signifie à la fois « cheveu » et « poil ».

(9) Paris : ազախնաց ։

(10) Paris : տիկնաց ։

(11) Paris : յարանց · bonne leçon.

(12) Paris : զհասս · bonne leçon.

և ի բաց կորեալ զիմաստակար զաղձն և քաղեալ զորոմն ՚ի ցորենոյն ելեալ տարածեալ զայր ոճզ մեղացն. և ահա անդէն հասանէաք ՚ի միաբանութի ահմանադրութեն յեկեղեցին զանդրացւոյ. որոյ անուանք են այսոքիկ. եւսեբիոս. հեղիանիոս. եւգենիոս, ափաղիպոս. (fol. 93 v°, col. *a*) բիւթանիոս. սէն գրիգորիոս. եւդաղիոս. հիպատոս. պրոերսիոս. բասիլիոս. բասոս. եւգինիոս. փիղէտոն. հերակղիոս. պապոս: Որք ՚ի կողմանս կողմանս արեւմտից արեւելից հիւսիսոյ և հարաւոյ որք ժողովեցան և եկին ՚ի հրամանէ հողոյն սրբոյ ՚ի ժողովն՝ որ ժողովեցան և եկին ՚ի գանգրա[1] և հաստատեցին զկանոն՝ նիակա[2] մեծի ժողովոյն և առաքեցին ՚ի շինուած և ի լրումն և ի լրումն եկեղցոյ[3] սրբոյ ողջ լերուք ՚ի տր: [4]:

Աղաչեմ զձեզ և փկայուի զնեմ առաջի այ ի քն յն յոյս փրկուե ունել ի ձեռն ապաշխարուե արդարոց և մեղաւորաց. և մի անյոյս լինել ՚ի փրկութէն[5] որ ի քն յն ՚ի տր մեր: Գանգրեայ: կանոնիս[6]: գլուխք: ին[7]:

ի ա. ա (պգգ). որք զամուսնութի մեղս գրեն և անարգանեն, կամ՝ որ ոչ ննջէ ը. առն իւրում, իւրև իցէ հաւատեալ և երկիւղած, և զարշելի հա (fol. 93 v°, col. *b*) մարիցին և մեղադիր առնիցեն իբրև այն թէ, յարքայութի ոչ կարէ մտանել. այնպիսիքն նզո՛ լիցին:

ը (պդէ). Որք ուտեն միս առանց արեան և զոհերոյ և մեռելոտոյ զի ՚ամ՝ երկիւղածուն և հաւատովք[8] լիցի և զապաշխարութեցեն զայնպիսիսն մ՚

[1] Paris : գանգրեայ:
[2] Paris : նիկիական. bonne leçon.
[3] Paris : ի շինուածս և ի լրումն եկեղեցւոյ:
[4] Paris : ի տէր ամ:
[5] Paris : փրկութենէ:
[6] Paris : կանոնի:
[7] Paris : գլուխ իգ:
[8] Paris : հաւատով:

ուտելոյն իւրև այն թէ յոյս ոչ ունին առ ած, նզմ՝ եղիցին ։

Գ (պդր)։ Որք[1] զծառայ ի պատճառս ածպաշտուէ պատրեն արհամարհել զտեարս իւց և հեռանալ 'ի ծառայութէ նց[2]. և ոչ ամ փութուն պատուել և պաշտել զնս իւրև իւրն տեարքն քրիստոնէ՜ք և եր–կիւղածք, նզմ՝ լիցին ։

Դ (պդթ)։ Որք երկմտեն և խորշեն յերկիւղէ որ ամուսնացեալ իցէ ուղ թէ ոչ. է արժան ի նոցանէ աւրէնս առնուլ, նզմ՝ եղի՛՛ ։

Ե (ջ)։ Որք ուսուցանեն զտուն այ և ի նա ժողովս ժողովիցին արհամարհել, նզմ՝ ե՛՛ ։

Զ (ջա)։ Որք արտաքս քան զեկեղցին ժողովս ժողո–վիցին և արհամարհիցեն զեկեղեցին (fol. 94 r°, col. a) և կամիցին զեկղցոյ պէտս գործել իւրև ոչ իցէ երէցն ընդ կամաց եպիսկոփն լեալ, նզմ՝ լի՛՛ ։

Է (ջա)։ Որք զպտուղ եկղցոյ կամին արտաքս քան զեկղցին առնուլ կամ տալ և ոչ կամաւք եպիսկոփն կամ որ ձեռնադրեալն զայնպիսին[3] յայտնապէս իցս և կա–մաւք նր չառնիցէ և չգործիցէ, նզմ՝ լիցի ։

Ը (ջգ) Որ տայցէ կամ առցէ[4] զպտուղ արտաքոյ քան զեպսկպն կամ որ կարգեալն է 'ի մատակարարութի տուրս տալոյ տալին և առնլին, նզմ՝ լիցին ։

Թ (ջդ)։ Որք կուսանան և պահեն զանձինս իւրց ոչ թէ զարշ իցէ ամուսնութի և հեաւնայցեն[5]

(1) Paris : որ ։
(2) Paris : իւրեանց ։
(3) Paris : զայնպիսին ։
(4) Paris : տայցէ և առցէ ։
(5) Paris : հեռանայցեն ։

և ոչ մ̄ի բարոյ և մի պարկեշտութեան(1), նզո՛՛ լիցի ։

Ժ (ՂԵ)․ Ոյք կուսք իցեն վ̄ն ա̄յ և գեր ի վերոյ են ամուսնացելոյն և ամբարհաւաճիցեն, նզո՛ լի՛՛ ։

Ժա (ՂԶ)․ Որք արհամարհեն զայնոսիկ որք հաւատով ագապս առնեն և ոչ(2) վ̄ն պատուի ա̄ն կոչեն զեղբարս և ոչ կամին հաւասարել և յանձն առնուլ և արհամարհիցեն, նզո՛ լի՛՛ ։

Ժբ (ՂԷ)․ (fol. 94 r°, col. *b*) Որք յարանց պահս ինչ համարեցան զուխտս և զարտաքին հանդերձ ինչ ագանել, ո թէ(3) այսպիսի ինչ իրաւք արդարասցին և դատապարտեսցեն զայնոսիկ, որք ահիւ և երկիւղիւ և ոչ(4) փառասիրութ զարդարութե(5) հանդերձս ագանին և զարդիցեն, այսպիսիքս նզ՛՛ ։

Ժգ (ՂԸ)․ Եթէ ոք ով(6) թէ պահս ինչ համարի փոխել զզգեստ կանանց և զարանց զգեստ ինչ ագանի կամ զկերպարանս ինչ այնպիսի ինչ առացանէ, նզո՛ ։

Ժդ (ՂԹ)․ Եթէ որ թողու զայր իւր հեռանալ ի նմանէ ով ի հաւատս կայցէ(7) առանց կանանց առնն(8)․ և կամ անդոսնեսցէ զայր(9) իւր եթէ ես զեղուղեշ՝ երեսս(10) ունիմ, կամ ազգիկ եմ կամ ընչաւէտ քան զքեզ, և եղանիցէ առնէ(11) իւրմէ, պատուհասցեն և նզովեսցեն(12) և յեկեղեցւոյ ի բաց հանցեն ։

(1) Paris : և փառն պարկեշտութեան ։
(2) Paris : *omit* ոչ · bonne leçon.
(3) Paris : որպէս թէ ։
(4) Paris : որք ։
(5) Paris : զարդարականն ։
(6) Paris *omit* որպէս · bonne leçon.
(7) Paris : կացցէ ։
(8) Paris : առն ։
(9) Paris : զայրն ։
(10) Paris : երես · bonne leçon.
(11) Paris : յառնէ · bonne leçon.
(12) Paris *omit* և նզովեսցեն ։

ԺԵ (ՋԺ)· Որք հարկանեն թողուն զորդիս իւրց, ոչ մտցանեն և ոչչափ ձեռնհաս իցեն ոչ փոյթ առնիցեն մի՛ այլ կարգին և մնդեանն մինչև 'ի կատարածն"(1) (fol. 94 v°, col. a) հասանին այլ ոմ 'ի պատճառս պահոց և փանականութե(2) արհամարհիցէ և անփոյթ առնիցէ, նզո՛ լիցի։

ԺԶ (ՋԺԱ)· Եթէ ուրուք որդի յորոց ծնեալն է առաւել հաւոյլ իցէ, և առաքինի ի կարգս այլ հեռանայցէ ոմ 'ի պատճառս ածպաշտութե և արհամարհիցէ և ո՛չ զարժան և զերանի պատիւ ծնողացն հատուցանիցէ իւրև ծնողաց, քան զամ ածպաշտութի մեծ և ահաւոր թուեսցի և հատուցումն բարեաց, այնպիսին նզ"։

ԺԷ (ՋԺԲ)· Եթէ ոք 'ի կանանց կարծեսցէ իւրև ածպաշտութի և ընդհերս փոքրեսցէ զոր եւ ած յիշատակ հնազանդութե իւր թէ ընդոսն եհար(3) և արհամարհեաց զհրամանն հնազանդութե, նզո՛ լիցի։

ԺԸ (ՋԺԳ)· Եթէ ոք իւրև 'ի կարծիս պահոց՝ արհամարհիցէ զաւուր կիւրակէի և 'ի պահոց թիւ արկ (un blanc)(4) կամ՝ ի գործ ոյ՝ զայլ աւուրս(5), ոչ գտցէ հանգիստ յարքայութե՛ն այ և մեծ ժողովն(6) նզովէ և մերժէ։

ԺԹ (ՋԺԴ)· (fol. 94 v°, col. b) Եթէ ոք 'ի պահոցաց(7) արտաքս քան զհարկ ինչ մ'իմուր այսինքն է ցանց և վշտաց անարահանաձեաց և ամբարտաւանեաց և զօսեալ և զկարգեալ պահս հասարակաց որ պահի

(1) Paris : ի կատարմանն։
(2) Paris : փանականութեանն։
(3) Paris : թէ ոսն եհար։
(4) Paris : թիւ արկանէ։
(5) Paris : կամ ի գործ ոպէս զայլ աւուրս· bonne leçon.
(6) Paris : ժողովքն։
(7) Paris : omit ի պահոցաց։

յեկեղեցւոջ եկեալ և արհամարհեսցէ իբրև կրիցի ի նմա կատարեալ միտք և խորհուրդք, նզմ՛ :

Ի (ԺԸ)· Եթէ որ 'ի մ՟նկանէ կատարեալ հասա_կաւ, առողջ մ՟տօք քրիստոնեայ անուն 'ի վ՟ր [1] և զ՟ի առ պահն 'ի գլուխ ոչ հանիցէ [2], այնպիսին նզմ՛ :

Իա (ԺԹ)· Եթէ որ զքառասունսն պահեսցէ մի՝, և զատկի · ե · շաբթի աւուրն քան զհաղորդել ուրինացն և բաժակին որևէս եթէ այլ ինչ աւելի համարձակեսցի ուտել, զպահսն զոր պահեաց ընդունայն է և 'ի մեծ ժողովոյն նզ՟'' [3] :

Իբ (ԺԷ)· Եթէ որ երթիցէ ի ժողովս մարտիրոսաց զգոյշ և պատրաստ լիցի սրբուն յորդորման պաշտա_ման խոնարհութե աղաւթից, զի մեծ վարձս առցէ, ապա եթէ որ եր (fol. 95 r°, col. *a*) թիցէ անբարտաւա_նութի՟ հպարտանաւք 'ի ցոյցս [4] տեսողաց և զխտել զնմանիս [5] իւր, նզ՟'' :

Իգ (ԺԸ)· Եթէ որ յառաջ քան զարձակել ժողո_վուրդն [6] կարեալ համակաւ և առողջ մ՟տօք յառաջ քան զկատարել զսուրբ խորհրդին [7] երթալ հաց կերիցէ կամ այլ ինչ, այնպիսին նզովեալ լի'' :

Իդ (ԺԸ [*sic*]) [8]. Որևէս կամ ոսկր առանց աւետրանի 'ի բեմ [9] մի եցէ, այլ կամ խունկ ծխել և զրոյք սաղմոս ասել 'ի բեմի, և կամ ի բեմի զիրս կարդալ, և

(1) Paris : ի վերայ ունելով add.
(2) Paris : հանցէ։
(3) Paris : նզովեսցի։
(4) Paris : ի ցոյց։
(5) Paris : զնմանիսն։
(6) Paris : զժողովուրդն։
(7) Paris : երթեալ խորհուրդն։
(8) Paris : ԺԹ. recte.
(9) Paris : բեմն։

կամ ի տղայու կայ սեղանոյն՝ ոչ է ընդունելի պաշտօն նը, այլ կայ այնպիսի կերպարանօք առաջի մահկանացու իշխանի՛ եթէ ընկալցի զբեզ այդ եթէ որ անցցէ ըստ կանոնս այնպիսին նզ՛ ։

Զայս գրեմք և ոչ խափանեմք ով յեկեղեցի ոչ գիրս տոմայ (1) կամ ձարտարութի ըմ գրական կամին այլ որք ընդունեին զիրս՝ պահոցն ի պատճառս՝ ամբարտաւանելոյ ի վը այնոցիկ որք միամտութը կեան և ոչ (fol. 95 r°, col. b) ննդութը. կամ պատրանաց այլ որք բարձրամտեն արտաքս քան զգիրս և քան զկարգս կանոնաց եկեղեցոյ և նոր կարգս կացուցանեն, այլ մեք և Է կուսութի խոնարհութե զարմանամք և զպահս պարկեշտուիւ, և հեզութը, և ածպաշտութը ընդունիմք, և զհեռանալն խոնարհութը յերկնաւորացս ընդունիմք և զամուսնութե ընակութի պարկեշտութը պատուեմք և զմեծութի հանդերձ արդարութը ոչ անգոսնեմք, և զմեկին և զլոկ և զարհամարհեալ ագանելիս մը պիտոյից միայն մարմնոյ, տանմ ում խարելոյ (2) գովեմք, այլ զլոյծ և զջախջախ և զչեղատմեղա՝ (3) ագանելիս և զգնացս չընդունիմք. և զառն այ պատուեմք (4) և զժողովսն որ ի նոսա ժողովին ուղ զգիս և զաւգտակարս ընդունիմք. իբրև ոչ փակեմք, կամ զրաւեմք զածպաշտութիս ՚ի տունս կամ ՚ի տաճարս, այլ քան զամ սեղնս որ անուն (5) այ չինեալ են (6) պատուեմք, և որ ՚ի (fol. 95 v°, col. a) նոսա ժողովեալ են (7) ՚ի հաւատից աւգուտ ընդունիմք (8), և զառաւելագոյն տուրս և զբարերարութիս որ յեղբարս որ ի̅ս̅ տուչութե եկեղեցեաց և կիրգս որ յաղքատս լինի՝ երանեմք և զուգեղ գործ յանձին կալեալ

(1) Paris : տոմայ ։
(2) Paris : ում խարել ։
(3) Paris : զչեղա մեղս ։
(4) Paris omit և զառն . . . զաւգտակարս ընդունիմք ։
(5) Paris : յանուն · bonne leçon.
(6) Paris : չինեալ է · paraît meilleure.
(7) Paris : ժողով են ։
(8) Paris : որպէս զաւգուտս ընդունիմք ։

ասեմք որ ինչ տուաւ և կարգեցաւ ի սր գրոց և յա_ռաքելոց յեկեղեցի լինել մեզ աղաւթս առնեմք զի կա_տարեսցի այս կանոնս զոր եդաք և գրեցաք ի գան_գրայ (1) մն հաստատութեն կարգի աւրինաց ոչ աւելի ինչ և ոչ աւտարոտի ի մէջ (2) բերեալ մի (3) ժողովս կանոնեցին զնոյն լութի բովանդակեցաք, քանզի են ոմնք որ ազխոսուք ինչ ինչ գործելով կուտեն սնա_պաշխար բեռինս անձանց ըղ գրեցելոյն (4), եթէ ի մէջ ազխոսաց ճշմարտութին պատառի, զի եթէ կարի փոքր մեղք իցեն (5) և ըղ ապաշխարանաւք ոչ անկանիցի մահու չափ լինին բստ առաքելոյն են մեղք որ մահու չափ են ։

TRADUCTION.

Vienne (Mkhitharistes) 256, fol. 92ᵇ–95ᵇ.
Fol. 92 v°, col. *b*. Les canons de Gangres. *23 chapitres.*

I. *Au sujet de ceux qui considèrent le mariage comme impur.*
II. *Au sujet de ceux qui considèrent comme immonde de manger de la chair.*
III. *Au sujet des serviteurs qui méprisent leurs maitres.*
IV. *Au sujet de ceux qui repoussent les prêtres mariés.*
V. *Au sujet de ceux qui méprisent l'Église.*
VI. *Au sujet de ceux qui tiennent des réunions hors de l'Église.*
VII. *Au sujet de ceux qui privent l'Église des offrandes.*
VIII. *Au sujet de ceux qui, sans* [l'autorisation de] *l'évêque, distribuent inconsidérément les offrandes.*
IX. *Au sujet de ceux qui s'abstiennent du mariage, le considérant comme impur.*
X. *Au sujet de ceux qui, par* orgueil, *se mettent au-dessus de ceux qui sont mariés.*
XI. *Au sujet de ceux qui blâment les agapes.*
XII. *Au sujet de ceux qui se justifient par l'habit.*
XIII. *Au sujet des femmes qui revêtent des habits masculins.*

(1) Paris : գանգրա ։
(2) Paris : ի մէնջ ։
(3) Paris : զուրբ ։
(4) Paris : գրեցելումն ։
(5) Paris : մեղցեն ։

XIV. *Au sujet de la femme qui quitte son mari.*
XV. *Au sujet de ceux qui abandonnent leurs enfants.*
XVI. *Au sujet de celui qui hait ses parents.*

(Fol. 93 r°, col. *a*).

XVII. *Au sujet des femmes qui se coupent les cheveux.*
XVIII. *Au sujet de ceux qui jeûnent le jour du dimanche et font du travail.*
XIX. *Au sujet de ceux qui n'observent point le jeûne les jours prescrits par les canons.*
XX. *Au sujet de ceux qui n'observent point le jeûne les quarante jours du carême.*
XXI. *Au sujet du jeudi de Pâques* [*i. e.* le Jeudi-Saint].
[Le sommaire du Canon : Texte XXII, manque ici.]
XXII. [Texte XXIII.] *Au sujet de ceux qui prennent de la nourriture avant que la messe ait été offerte* [*i. e.* soit finie].
XXIII. [Texte XXIV.] *Au sujet de ceux qui psalmodient sans robe.*

Après que l'église universelle catholique eut établi, édicté et propagé les canons, tous, dans la joie, rendirent gloire dans les hauteurs [*à Dieu*]. Des docteurs des régions de l'Orient, du Nord, quinze évêques, se sont réunis dans la grande église de Gangres, auprès de saint Eusèbe, *pour établir, régler et confirmer davantage le canon édicté par le grand concile*, en certains points nécessaires à l'intégrité de l'Église; car il y avait dans ces régions des schismes d'Eustathiens qui prétendaient sottement (fol. 93 r°, col. *b*) que ceux qui sont dans l'état du mariage et ont péché n'ont pas d'espoir de salut. *Ils avaient encore introduit toutes sortes de règlementations étrangères et faussé le sens des vraies règlementations de l'Église;* ils faisaient porter aux femmes des habits masculins; leur faisaient couper les cheveux de la tête, ce que Paul a défendu; considéraient comme immonde de manger de la chair, et, pourquoi énumérer leurs œuvres étranges et monstrueuses? Au point que les serviteurs s'éloignaient de leurs maîtres, les servantes de leurs maîtresses, les femmes de leurs maris; *au point encore qu'ils se faisaient des vêtements avec les offrandes et les revenus de l'église pour sanctifier de la sorte leur personne. Si nous ne nous étions point réunis sur l'ordre du Saint-Esprit, si nous n'avions retranché la mauvaise herbe des vignes* (գաղձն) *et sarclé l'ivraie poussée au milieu du froment, le chiendent* (սէզ) *des péchés se serait étendu et propagé. Et voici, sur place, nous arrivions à nous mettre d'accord sur la constitution à définir dans l'église de Gangres;* et voici les noms : Eusebius, Hélianos, Eugenios, Ouvalipos (fol. 93 v°, col. *a*), Bythanius, saint Grégoire, Eulalios, Hypatos, Proresios, Basileos, Basos, *Euginios*, Phileton, *Heraclios*, Papos. *Se trouvant dans diverses régions de l'occident, de l'orient, du nord et du sud, ils se sont rassemblés et sont venus, sur*

webaram.com

l'ordre du Saint-Esprit, en assemblée. Ils se sont rassemblés et sont venus à Gangres. Et ils ont confirmé le canon du grand concile de Nicée et l'ont lancé pour l'édification et le perfectionnement de la sainte Église. Nous vous saluons dans le Seigneur.

Je vous prie tous et je rends témoignage devant Dieu, dans le Christ Jésus, hommes justes et pécheurs, de conserver l'espoir du salut par la pénitence et de ne point désespérer du salut en Jésus-Christ Notre Seigneur.

Les vingt-trois chapitres du canon de Gangres :

I (896). Ceux qui <blâment> le mariage et méprisent <la femme> qui < > dort avec son mari, quand elle est [*ou :* lors même qu'elle est] fidèle et craignant Dieu, et la regardent comme un objet d'horreur (fol. 93 v°, col. *b*) et la blâment, comme si, de ce chef, elle ne pouvait pas entrer dans le royaume des cieux, que pareils gens soient anathèmes.

II (897). Ceux qui mangent de la viande, (que ce soit) en exceptant le sang, la viande sacrifiée et la viande étouffée, afin que tout soit dans la crainte de Dieu et dans la foi et (ceux qui) condamneraient telles personnes pour en manger, comme si, de ce fait, elles n'avaient plus à espérer en Dieu, qu'ils soient anathèmes.

III (898). Ceux qui, sous prétexte de piété, induisent le serviteur à mépriser ses maîtres et à quitter leur service, et non, en tout empressement, à les honorer et à les servir, *quand* [ou : *lors même que*] *ces maîtres sont chrétiens et craignant Dieu*, qu'ils soient anathèmes.

IV (899). Ceux qui doutent du prêtre marié et le repoussent, comme s'il n'était point permis de recevoir de lui l'Eucharistie, qu'ils soient anathèmes.

V (900). Ceux qui enseignent à mépriser la maison de Dieu et [les gens qui] s'y réunissent en assemblée, qu'ils soient anathèmes.

VI (901). Ceux qui font des réunions hors de l'église, qui méprisent l'église (fol. 94 r°, col. *a*) et veulent faire les offices de l'église, lorsque le prêtre agréé par l'évêque n'est pas là (*i. e.* en l'absence de ce prêtre), qu'ils soient anathèmes.

VII (902). Ceux qui veulent recevoir et donner les fruits offerts à l'église, en dehors de l'église, sans l'autorisation de l'évêque ou de celui qu'il a chargé du ministère de telles choses, et [qui le] fait et agit sans être agréé par lui, qu'ils soient anathèmes.

webaram.com

VIII (903). Celui qui donne ou reçoit les fruits offerts, en dehors de l'évêque ou de celui qui a été chargé de l'administration des offrandes, celui qui donne et celui qui reçoit, qu'il soit anathème.

IX (904). Ceux qui restent vierges et ceux qui gardent la continence comme si le mariage était une abomination, et s'en retirent, et ce non point pour la beauté et la sainteté de la chasteté, qu'ils soient anathèmes.

X (905). Ceux qui sont vierges pour Dieu et se mettent au-dessus de ceux qui sont mariés et s'en enorgueillissent, qu'ils soient anathèmes.

XI (906). Ceux qui méprisent les gens qui, par motif de foi, font des agapes et invitent les frères en l'honneur du Seigneur, et ne veulent ni y prendre part, ni recevoir chez eux, et les méprisent (les *agapes*), qu'ils soient anathèmes.

XII (907). Ceux qui parmi les hommes ont cru que c'est œuvre ascétique que de porter un vêtement triste et chagrin, comme si par pareille pratique ils devaient être justifiés, et [qui] condamneraient ceux qui, avec appréhension et crainte, *et sans vanité*, portent le vêtement en usage, *et [qui] blâmeraient telles personnes*, qu'ils soient anathèmes.

XIII (908). Si une femme croit que c'est œuvre ascétique que de changer l'habit féminin, et (si) elle a revêtu quelque habit d'homme, *ou (si) elle s'est donné telle apparence [masculine]*, qu'elle soit anathème.

XIV (909). La femme qui laisse son mari pour s'éloigner *de lui, comment pourra-t-elle demeurer dans la foi*, sans le consentement de son mari? *ou bien elle méprisera son mari, en disant : « Moi (je suis) bien branchue, je suis belle », ou : « Je suis noble », ou : « Je suis plus riche que toi », et elle sortira de chez son mari : qu'on (la) châtie et qu'on (l')anathématise et qu'on (la) chasse de l'église !*

XV (910). Ceux qui *battent*, abandonnent leurs enfants, ne les élèvent pas dans la mesure où ils le peuvent, ne se soucient ni de l'ordre établi par Dieu, ni de leur éducation jusqu'à l'âge adulte, mais (qui), sous prétexte d'ascèse *et de vie monacale*, n'en font aucun cas et n'en ont aucun soin, qu'ils soient anathèmes.

XVI (911). Si le fils de quelqu'un — surtout (si ce quelqu'un) est un fidèle *et a une vertu fondée sur les ordres de Dieu* — s'éloigne de ceux de qui il a reçu le jour, sous prétexte de piété envers Dieu, et ne fait

webaram.com

(d'eux) aucun cas, et ne rend pas à ses parents l'honneur qui convient et qui leur est dû, — restant bien entendu que les parents mettront la piété envers Dieu au-dessus de tout dans leur estime et révérence < > —, qu'un tel fils soit anathème.

XVII (912). Si quelqu'une des femmes, sous prétexte de piété, se coupe les cheveux que Dieu lui a donnés pour lui rappeler la soumission [due à son mari], comme si elle avait effectivement foulé aux pieds et méprisé l'ordre qu'elle a reçu de lui être soumise, qu'elle soit anathème.

XVIII (913). Si quelqu'un, sous prétexte d'ascèse, *méprise* le jour du dimanche et le met au nombre des jours de jeûne *et de travail comme les autres jours, il ne trouvera point de repos dans le royaume de Dieu : et le grand concile* l'anathématise *et le rejette.*

XIX (914). Si quelqu'un de ceux qui font profession d'ascèse, hormis le cas de nécessité corporelle, *c'est-à-dire hormis le cas de maladies et de souffrances*, a eu l'insolence et l'orgueil de rompre les jeûnes traditionnels et établis qui s'observent communément dans l'église, et les a méprisés en pleine possession de sa raison et de son jugement, qu'il soit anathème.

XX (915). Si quelqu'un d'entre les hommes d'âge adulte, sain de corps, porte le nom de chrétien et ne va pas jusqu'au bout des quarante jours de jeûne, qu'un tel homme soit anathème.

XXI (916). Si quelqu'un a jeûné saintement les quarante jours et (si) le jour du Jeudi de Pâques [i. e. le Jeudi Saint] il a eu l'audace de prendre en nourriture plus que la communion au pain et au calice consacré, il rend vains les jeûnes qu'il a observés et il sera anathématisé par le Grand Concile.

XXII (917)[1] [grec XX]. Si quelqu'un *se rend* aux réunions des martyrs, *qu'il prenne garde et soit dans* des dispositions *conformes à la sainteté* [de la réunion], *à l'exhortation* [qui s'y fait : le panégyrique], à l'office, *à l'humilité, à la prière, pour qu'il puisse en retirer de grands profits* [spirituels], *mais s'il s'y rend* avec orgueil et superbe *pour s'exposer aux regards et pour observer ses semblables*, qu'il soit anathème.

Canon XXIII (918). Si quelqu'un d'âge adulte, sain de corps, avant que l'assemblée n'ait été congédiée, avant que la célébration du mystère du

[1] Ce canon ne figure pas dans le sommaire donné plus haut, p. 84.

webaram.com

Seigneur ne soit terminée, sort pour manger du pain ou quelque autre chose, qu'un tel [fidèle] *soit anathème.*

Canon XXIV (919). *Que prêtre ou diacre, hormis celui qui a ôté son manteau noir, ne monte pas dans le sanctuaire. Autrement, soit encensements, soit récitation des psaumes avec le livre dans le sanctuaire, soit lecture de la Bible dans le sanctuaire, soit service à l'autel, son office ne peut être agréé* [de Dieu]. *Hé! présente-toi en pareille tenue devant un prince mortel!... S'il te recevra!... Si donc quelqu'un transgresse ce canon, qu'il soit anathème.*

[Sans numéro d'ordre dans l'arménien, dans le grec : XXI].

Nous écrivons ceci, et par là nous mettons empêchement, non pas à ceux qui, dans l'Église de Dieu, <selon l'esprit> des Écritures, veulent avoir ou une méthode ou les observances, mais à ceux-là qui prennent prétexte des observances pour se mettre par orgueil au-dessus de ceux qui vivent en simplicité (fol. 95 r°, col. *b*), *sans ruser, ni tromper,* mais à ceux-là qui font les superbes en dehors des Écritures et des règlements des canons de l'Église, et établissent de nouveaux règlements. Aussi bien, nous aussi, nous admirons la virginité unie à l'humilité; et nous admettons la continence pratiquée avec modestie et piété. Nous admettons qu'on se retire avec humilité des choses de la terre, et nous honorons la cohabitation conjugale chastement observée. La richesse unie à la justice, nous ne la méprisons pas; et aussi, les vêtements tout unis, simples, de peu de prix, y ayant uniquement en vue les nécessités du corps, sans donner à tout un soin exagéré, nous les louons. Mais les vêtements et les allures relâchés, dissolus, efféminés, nous ne les admettons pas. La maison de Dieu, nous l'honorons, et les assemblées qui s'y réunissent, nous les admettons, comme saintes et utiles, non que nous enfermions *et retenions* la piété dans des maisons *ou dans des temples,* mais, plus que tous les autres lieux, le lieu qui a été construit au nom de Dieu, nous l'honorons; et les assemblées qui s'y tiennent pour l'utilité commune, nous les admettons. Et les larges offrandes et bienfaisances qui se font parmi les frères, en faveur des pauvres, conformément à la tradition et aux règlements des églises, nous les bénissons. Et pour dire droitement la chose en résumé : toutes les traditions et institutions qui nous viennent des Saintes Écritures et des Apôtres, nous souhaitons qu'elles nous restent dans l'Église.

... *afin que soit exécuté ce canon que nous avons porté et rédigé à Gangres pour confirmer les lois établies. Aucune addition, aucune interpolation n'y a été introduite. Le saint concile a promulgué des canons : dans leur identité et intégrité nous les avons collectionnés. Parce qu'il y a des gens qui, en agissant avec ignorance, accumulent pour les âmes, des fardeaux d'impénitence, selon ce qui est écrit : « au milieu des ignorants la vérité est*

déchirée». Car si petits que soient les péchés, s'ils ne tombent pas sous la pénitence, ils deviennent mortels; ainsi que le dit l'apôtre : «il y a tel péché qui va à la mort» (1).

NOTES AU TEXTE ET À LA TRADUCTION.

SOMMAIRE.

Ce sommaire n'existe pas dans le texte grec, et, dans ce sommaire le manuscrit arménien de Paris omet, comme celui de Vienne, le sommaire du Canon XXII dans le Texte.

Originellement ce sommaire remonte probablement à Jean le Philosophe Awjneci, Օձնեցի, lui-même. Voir ce qu'il dit à la fin de son mémorial, cité par Garegin Zarphanalean (Գարեգին Զարբհանալեան) *Histoire de la Littérature ancienne arménienne* (IV^e-XIII^e siècles), 3^e éd., augmentée et corrigée, Venise, 1897 (en arménien), p. 487.

XXIII [texte XXIV]. *Sans robe.* La traduction n'est pas certaine. Voir plus bas : Canons, note au *Canon XXIV*.

PRÉFACE.

Cette préface est sûrement inspirée de la préface grecque. Il y a eu des abrégements considérables, mais aussi, beaucoup d'additions.

Dans le texte, lignes 8-9 : ի կողմանքն յայնոսիկ est, presque sûrement, une faute médiévale pour : ի կողմանսն յայնոսիկ ։

Lig. 11 : au lieu de և մեղան on est bien tenté de lire : մեղան. և ... c'est-à-dire : «...ont péché et n'ont pas...».

Lig. 25 : որդյ, faute, vraisemblablement, pour : որոյ ։

CANONS.

Canon I (896). De ces deux numéros d'ordre que porte chaque canon, le premier indique le rang dans la série des canons du concile de Gangres, le second le rang dans la collection totale du Կանոնագիրք ։

«Ceux qui <blâment>». Le grec μεμφοῖτο, comme aussi bien l'expression synonyme un peu plus bas մեղադիր առնիցեն, rendant également un autre μεμφοῖτο du grec, invitent à lire au lieu de մեղս դրեն, մեղադրեն ։ L'expression մեղս դնել est classique, mais je ne trouve

(1) I^{re} épitre, Jean, v, 16.

webaram.com

pas dans le *Thesaurus* *մեղս գրել*. Il est vrai que cet emploi de l'accusatif dans *մեղս գրել* est bien prêt de celui qu'on trouve dans *մեղս դնել*, et qu'il a encore un analogue dans *պահս համարել*, qu'on lit aux canons XII et XIII.

« . . . <la femme> qui < > dort avec son mari . . . ». Le grec, encore, invite à voir dans *կամ որ* une corruption accidentelle ou arbitraire, de *կին որ*, et à voir dans *ոչ* une addition postérieure et arbitraire. Dans la teneur actuelle des manuscrits l'intrusion de cette seconde relative au sujet par un *որ* à mettre sur le même pied que le *որք* du début, brouille tout, et rend comme impossible d'assigner, plus bas, un sujet à *ոչ կարէ*. De plus *իբրեւ*, même avec le subjonctif : *իցէ*, ne peut signifier « comme si », « sous prétexte que ». Partout ailleurs où, dans ces canons, l'expression *իբրեւ իցէ* se présente, elle introduit une temporelle éventuelle : « quand », « dans le cas où », ou, tout au plus, une temporelle à nuance concessive : « lors même que » (cf. latin *cum*; gr. *ὅταν*). Voir canons III, VI. La comparative conditionnelle est introduite par *իբրեւ այն թէ* (voir, ici même Canon I, fin, Canon II), ou par *որպէս թէ* (Canons IV, IX, XII).

Canon II (897). Le seul moyen de retrouver le sens du grec dans ce canon est :

1° De donner à *առանց* le sens de « à l'exception de », sens qu'a, dans le grec, *χωρίς*.

2° De voir dans les mots : *առանց արեան եւ զոհելոյ եւ մեռելոտոյ* (orthographe, pour *մեռելոտւոյ*), une proposition principale prescriptive sans verbe, ou bien où le verbe, sous-entendu, pourrait être *լիցի* « que ce soit » ;

3° De sous-entendre *որք* devant *դատապարտեսցեն*. Le *որք* mis en tête du canon peut, en rigueur de syntaxe, suffire pour les deux parties de la phrase. Et, même en s'en tenant ici au seul texte arménien (voir en particulier *զայսպիսիսն*), il est impossible que le sujet de *դատապարտեսցեն* soit le même que celui de *ուտեն*. Dans le canon V on est amené de même à sous-entendre *որք* après *եւ* devant *ի նա ժողովն ժողովեսցին* si l'on veut trouver un sens à ce canon. De même dans le canon VII à la fin, un *որ* est à sous-entendre après *եւ* devant *կամաւք*.

Par ailleurs, indépendamment du grec, c'est à ces trois conditions seulement qu'il est possible de trouver à l'arménien, pour l'époque du Concile de Gangres, un sens orthodoxe.

En effet ce canon fait manifestement allusion à ce que l'on a appelé le Canon des Apôtres : Actes, xv, 20. Comme le note Binius (Mansi, t. II, 1117.B), ce canon est resté longtemps en vigueur dans l'église primitive et il serait étonnant qu'il eût été, à l'époque du Concile de Gangres, déjà abrogé.

Le mot *մեռելոտի* rend, dans Act. xv, 20 le mot *πνικτός* et c'est le

mot *πνικτός* que porte le texte grec du Concile de Gangres. Il faut donc traduire ici *մեռելոտի* par «étouffé».

Ce canon est, dans le grec, grâce à l'emploi de propositions participiales, rédigé en une seule phrase. L'arménien s'est tiré ici des difficultés que lui créent toujours les participes grecs, en coupant la phrase en deux. Mais il n'a pas su éviter dans sa traduction toute obscurité ou gaucherie. A moins que obscurité et gaucherie ne proviennent de fautes ou remaniements postérieurs.

Si l'on veut traduire ce canon autrement que nous ne l'avons traduit, en nous appuyant sur le grec, il faut admettre que les théologiens arméniens l'ont remanié de façon à y supprimer dans la manducation de la viande toute exception, *quod est probandum*, ou que les scribes l'ont, au cours de la transmission, dénaturé.

Canon VII (902). «...les fruits offerts à l'église...» : le grec a : *καρποφορίας ἐκκλησιαστικάς*.

Canon VIII (903). «...les fruits offerts...» : le grec a *καρποφορίαν*.

«... de l'administration des offrandes...» : *ի տնտեսութիւն տուրք տալոյ*, gr. *εἰς οἰκονομίαν εὐποιΐας*.

Canon X (905). Lire, vraisemblablement, *ամուսնացելոցն* au lieu de *ամուսնացելոյն*, gr. *τῶν γεγαμηκότων*.

Canon XI (906). «...par motif de foi...» : le grec a : *ἐκ πίστεως* qui aide à préciser *հաւատոց*.

«... et ne veulent ni y prendre part, ni recevoir chez eux...» : le grec a : *μὴ ἐθέλοι κοινωνεῖν ταῖς κλήσεσιν*.

Canon XII (907). «...ont cru que c'est œuvre ascétique...» : gr. *διὰ νομιζομένην ἄσκησιν*.

Canon XIV (909) «...pour s'éloigner *de lui*...» : le grec a simplement *ἀναχωρεῖν* «pour faire retraite», entendez au désert, cf. «anachorète».

«... *comment pourra-t-elle*...?» : le seul moyen de trouver un sens à cette phrase est de comprendre *որպէս* au sens interrogatif : *որպէ՞ս* : «comment?».

«...sans le consentement de son mari» ; cf. I Cor., vii, 5.

«*Moi, je suis bien branchue, je suis belle*». Je crois qu'il y a lieu de garder la ponctuation des manuscrits et de ne pas joindre *գեղուղէշ* à *երես* en supprimant le ˜ qui les sépare.

Du mot *գեղուղէշ* le *Thesaurus* ne donne que cet exemple d'un auteur incertain : *ի տեղի մեծ անտառախիտ եւ գեղուղէշ* «dans un endroit aux bois épais et bien ramés». Ciakciak renvoie à *գեղեցկա–*

տռեփն qu'il glose par : որոյ տռեփն կամ բարսանակն գեղեցիկ է : Nous avons sans doute ici l'emploi familier de ce mot ; cf. français : « un gars bien balancé ».

Pour երես ունիմ je crois pouvoir le rapprocher de cet exemple, tiré de la *Vie des Pères* : գայթագղիս երես ընկալեալ ի վանսն ընդու-նեցաւ. *Thesaurus*, t. I, p. 676, col. *c*, haut, où il est glosé par գե-ղեցկութիւն :

Ce canon est un de ceux que l'arménien a le plus transformé. Le grec porte simplement : *εἴ τις γυνὴ καταλιμπάνοι τὸν ἄνδρα, καὶ ἀναχωρεῖν ἐθέλοι, βδελυσσομένη τὸν γάμον, ἀνάθεμα ἔσΊω*. L'arménien glose considérablement et omet justement les trois mots qui donnent à ce Canon sa raison d'être : *βδελυσσομένη τὸν γάμον* : « parce qu'elle regarde le mariage comme un objet d'abomination ».

Canon XV (910). « . . . leurs enfants », որդիս « leurs fils », le grec a : *τέκνα*.

Tout ce canon, en grec, est au singulier : *εἴ τις . . . κ.τ.λ.* L'arménien a commencé, comme ailleurs, au pluriel : ոքք, mais les deux derniers verbes անհամարհիցէ . . . առնիցէ sont au singulier. Il était impossible de traduire en français jusqu'à cette inconséquence.

Canon XVI (911). Il est nécessaire de citer ici le texte grec intégralement : *εἴ τινα τέκνα γονέων μάλισΊα πισΊῶν, ἀναχωροίη προφάσει θεοσεβείας, καὶ μὴ τὴν καθήκουσαν τιμὴν τοῖς γονεῦσιν ἀπονέμοι, προτιμωμένης δηλονότι παρ' αὐτοῖς τῆς θεοσεβείας, ἀνάθεμα ἔσΊω*.

Traduction de Gentianus Hervetus : *Si qui filii a parentibus, maxime fidelibus, praetextu pietatis recesserint, et parentibus quem par est honorem non tribuerint, apud eos scilicet praeposita in Deum pietate, sint anathema.*

La traduction française que nous avons donnée de l'arménien dit, en paraphrasant, à peu près la même chose. Mais il faut alors considérer les derniers mots և հատուցումն բարեաց, qui ne sont pas dans le grec, comme une glose. On peut supposer que cette glose, d'abord dans la marge, visait à compléter ce membre : « . . . ne rend pas à ses parents l'honneur qui convient et leur est dû, *et aussi le retour des bienfaits* (qu'il en a reçus) ». Puis, de la marge, elle aurait été inconsidérément copiée à la fin de la phrase.

Si l'on recule devant cette solution et qu'on veuille considérer : և հատուցումն բարեաց comme partie génuine du texte arménien, on pourrait peut-être traduire comme suit cette incise : « — étant donné que, pour des parents, leur rendre aussi le bien (qu'on leur doit) comptera comme un devoir plus grand et plus redoutable que tout devoir de religion ». L'arménien aurait lu *προτιμωμένην δηλονότι παρ' αὐτοῖς τῆς θεοσεβείας*, rapporté *προτιμωμένην* à *τιμὴν* de la proposition pré-

webaram.com

cédente, rapporté nettement *παρ' αὐτοῖς à γονεῦσιν* — alors que, dans le grec, il peut se rapporter soit à *τέκνα*, soit à *γονεῦσιν*, soit même, et plutôt, à tous les deux à la fois — et fait de *τῆς θεοσεβείας* le régime de *προτιμωμένην*, en donnant à *πρό* dans ce verbe, une valeur comparative.

C'est tout ce que nous trouvons à proposer en face de ce texte arménien déconcertant.

Canon XVII (912). Ce canon s'appuie sur I Cor., xi, 5, entendu d'après tout le contexte (voir Crampon, *La Sainte Bible*, traduction et notes, que nous utilisons ici).

I Cor., xi : « 3. Je veux cependant que vous sachiez que le chef de tout homme, c'est le Christ, que le chef de la femme, c'est l'homme, et que le chef du Christ c'est Dieu. 4. Tout homme qui prie ou qui prophétise la tête couverte, déshonore son chef. 5. Toute femme qui prie ou qui prophétise la tête non voilée, déshonore son chef : elle est comme celle qui est rasée. 6. Si une femme ne se voile pas (la tête), qu'elle se coupe aussi les cheveux. Or s'il est honteux à une femme d'avoir les cheveux coupés ou la tête rasée, qu'elle se voile ».

Donc : tout homme qui prie ou qui prophétise la tête couverte déshonore son chef, savoir le Christ (vers. 3) : l'homme tient la place de Dieu sur la terre, il en est le roi ; comme tel, il est le représentant visible de l'Homme-Dieu, du Christ, maintenant glorifié et assis à la droite de son Père. Si donc il couvre sa tête, il fait acte de sujétion à un autre homme — avoir la tête couverte était, dans l'antiquité, le propre des esclaves — et par là, non seulement se fait injure à lui-même, mais déshonore le chef divin qu'il représente.

Et : toute femme qui prie ou qui prophétise la tête non voilée déshonore son chef, c'est-à-dire son mari (vers. 3); car elle semble faire acte d'indépendance vis-à-vis de lui et méconnaître son autorité. Si elle ne veut pas se voiler qu'elle aille donc jusqu'à se couper les cheveux ou à se raser la tête, ce qui, aux yeux de saint Paul et de ses contemporains, eût été, pour le mari, le comble du déshonneur, et, de la part de la femme, le signe d'une suprême insubordination.

A l'époque du Concile de Gangres, les Pères et les chrétiens, en vertu de la doctrine mystique de saint Paul, donnaient encore à cet acte, chez une femme, la même signification.

« . . . l'ordre qu'elle a reçu de lui être soumise. » Le grec a : *τὸ πρόσταγμα τῆς ὑποταγῆς* : cf. Ephes., v. 24 : *ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.*

Canon XIX (914). « qui font profession d'ascèse ». gr. *τῶν ἀσκουμένων.*

« . . . en pleine possession de sa raison et de son jugement . . . ». Gr. *ἀποκυροῦντος* (Blastares lit *ὑποικουροῦντος*, dont l'arménien *կրկին*

est peut-être plus près) ἐν αὐτῷ τελείου λογισμοῦ. Ce grec peut s'entendre de deux façons : 1. *perfecta in eo residente ratione*, traduction de Gentianus Hervetus, glosée ainsi, en note, par Mansi : *si deliberato consilio haec ieiunia improbet*. On pourrait dire plus exactement bien que plus familièrement : «S'il jouit d'un jugement sain, si ce n'est pas un fou». C'est bien ce sens que paraît avoir la traduction arménienne; littéralement : «quand réside en lui raison complète et jugement». 2. Ou bien comme l'indique cette note de Mansi : «*Balsamon et Zonaras exponunt aliter :* ὡς τάχα φθάσαντες πρὸς τελειότητα, *tamquam ad perfectionem iam pervenerint.*»

Canon XXI (916). «*Il rend vains*...» Les deux manuscrits, Vienne et Paris, portent զպահսն զոր պահեսցեն ընդ ունայն է : Je crois qu'il faut joindre ընդունայնէ et en faire un verbe : c'est le seul moyen d'expliquer grammaticalement l'accusatif զպահսն : Le verbe ընդունայնեմ n'est attesté par aucun lexique, mais il nous apparaît comme tout à fait possible.

Canon XXII (917) [grec XX]. «... *à la sainteté, à l'exhortation, à l'office, à l'humilité, à la prière*». Il y a, dans l'arménien cinq mots à la suite, qui peuvent être des génitifs ou des datifs, dont aucun n'a d'article, et dont on ne sait au juste s'il faut les grouper, — de telle sorte que les uns soient considérés comme des datifs régimes de պատրաստ, les autres comme des génitifs déterminant ces datifs —, ou bien s'il faut les considérer tous les cinq comme des datifs, dépendant chacun de պատրաստ : C'est à ce dernier parti que nous nous sommes arrêté. On trouve ailleurs dans le Կանոնագիրք des expressions comme : պատրաստ լինել աղօթից և պահոց : Voir *Thesaurus*, sous պատրաստ :

Ce canon n'a plus guère de commun avec le Canon XX du grec que les mots : συνάξεις τῶν μαρτύρων... λειτουργίας... ὑπερηφάνῳ διαθέσει... ἀνάθεμα ἔστω. Le canon, dans le grec, anathématise ceux qui incriminent le culte des Martyrs : εἴ τις αἰτιῷτο...

Canon XXIII (918). «*Avant que l'assemblée n'ait été congédiée*» C'est-à-dire avant que le Diacre n'ait adressé à l'assistance l'invitation que, dans la messe romaine, nous entendons sous cette forme : «*Ite, missa est*».

Canon XXIV (919). «... *hormis celui qui a ôté son manteau noir*». Dans le sommaire de ce canon, Paris a nettement առանց ադարբոզնի. Vienne : ադերբոզնի, qui paraît bien n'être qu'une corruption de ադարբոզնի :

Mais, dans le canon lui-même, tous les deux ont : առանց արբիզնի:
Il faut choisir entre ces deux leçons : ադարբոզնի ou արբիզնի :
Le sommaire étant postérieur a moins d'autorité. Si toutefois l'on

opte pour la leçon ապարողմնի du sommaire, on traduira : «*que prêtre ou diacre ne monte pas dans le sanctuaire sans robe*». En effet Étienne Orbelian, dans un chapitre de son *Histoire de la Siounie*, composée en 1299, où il traite des neuf ordres ecclésiastiques, édition de Moscou, 1861, ch. XXVI, p. 81, appelle ապարողոն (= gr. ἀναβολαῖον) la *robe* portée par les clercs sous la tunique, et ապարողոն est synonyme, à cet endroit, du terme arménien պարեգօտն, vêtement talaire. Cette *robe* devait être quelque chose d'analogue à l'*aube* latine. (Voir MUYLDERMANS, *Le costume liturgique arménien*, étude historique, Paris. Louvain, 1926. Extrait de la revue *le Muséon*, t. XXXIX, fasc. 2-4. Cette étude repose sur : *Histoire du costume arménien ancien*, avec illustrations, par le Père Vardan vardapet HATZOUNI, Venise, Saint-Lazare. 1923, [en arménien]).

Si l'on opte pour la leçon աբիղոնի du canon, il est difficile de ne pas y voir un composé du mot բիղոն, forme plus ancienne, et peut-être dialectale du mot փիլոն, qui est le grec φελόνιον ou φελόνης, qui n'est lui-même que *paenula*, nom de la forme la plus ancienne de la *chasuble* (cf. II, Tim., IV, 13 : τὸν φελόνην, Vulg. *paenulam*, arm. զփիլոնն). Etienne Orbelian et Mekhithar Goch, qui composa *circa* 1180, un *Code de droit ecclésiastique et civil*, se servent même de ce mot փիլոն pour désigner la «chasuble». (Références dans MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 282). Mais comme le remarque justement Muyldermans : «Dans le vocabulaire arménien le *philon* signifie un manteau, mais n'a pas le sens premier d'un ornement sacré» (p. 282, n. 7). Nersès de Lampron (XIIe siècle) reproche aux moines d'offrir le Saint Sacrifice de la messe «avec le manteau noir, appelé *philon* [փիլոն]...» (MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 260, où sont cités d'autres textes faisant allusion aux mêmes abus). Tout bien considéré il ne nous paraît pas impossible de voir dans աբիղոն quelque chose comme serait gr. ἀ-φελόνης, non attesté que je sache, mais qui serait formé comme ἀ-χίτων, bien attesté, lui. Աբիղոն serait un nom adjectif ou substantif, signifiant «qui n'a pas de philon, sans philon». En donnant au mot առ անց le sens de «hormis», «excepté», que nous avons trouvé attesté dans le canon I, le sens serait donc : «Que prêtre ou diacre n'officie pas en manteau noir». Cette interprétation, philologiquement possible, a l'avantage de retrouver visé et condamné d'une façon précise, dans ce canon ajouté par un arménien aux canons plus anciens de Gangres, un abus qu'on sait par ailleurs avoir longtemps sévi dans l'Église arménienne : celui d'officier en *philon*.

[Sans numéro d'ordre dans l'arménien; dans le grec XXI]. «...Nous mettons empêchement...». Le grec a ἐκκόπτοντες, *abscindentes*, qui dans la langue ecclésiastique a le sens de «excommunier», c'est-à-dire retrancher de la communion des fidèles.

«... selon l'esprit des Écritures...». Le plus simple, pour retrouver dans l'arménien le sens du grec est de supposer, d'après le grec : κατὰ

webaram.com

τὰς γραφάς, que *ընդ* écrit en abrégé *ը̅* est, au cours de la transmission, tombé devant *գիրս* : Voir, quelques lignes plus bas, dans le texte, un *ը̅* qui a été, non pas omis il est vrai, mais sûrement déplacé.

«... veulent avoir ou une méthode ou les observances.» Ces mots rendent, en l'explicitant, le grec : *ἀσκεῖσθαι βουλομένους*.

«... la virginité unie à l'humilité». Le texte porte : *ը̅ կուսութի խոնարհութեն* : Il faut lire évidemment, d'après le grec : *παρθενίαν μετὰ ταπεινοφροσύνης* : *կուսութիւն ընդ խոնարհութեան* :

«Aussi bien...» Arm. *այլ*, le grec a : *τοιγαροῦν*.

«... la continence pratiquée avec modestie et piété». Le grec a : *ἐγκράτειαν μετὰ σεμνότητος καὶ θεοσεβείας*. L'expression arménienne : *զպահս պարկեշտութեամբ*, rend, croyons-nous, le seul *ἐγκράτειαν* du grec; *հեզութիւն*, ordinairement «douceur, mansuétude», mais aussi «modestie», peut rendre *σεμνότης* «gravité».

«... chastement observée». Il s'agit ici évidemment de la chasteté conjugale qui n'est ni la virginité, ni la continence, perpétuelle ou momentanée. Le grec a *συνοίκησιν σεμνήν*.

«... tout unis...» : gr. *λιτότης*, c'est-à-dire sans broderie, ou ornements.

«... simples, de peu de prix...» : gr. *εὐτέλειαν*.

«... sans donner à tout un soin exagéré» : gr. *δι' ἐπιμέλειαν... ἀπερίεργον*.

«... relâchés et dissolus...» paraissent rendre, du grec, le seul *ἐκλύτους*.

«... nous les bénissons» arm. littéralement : «Nous les béatifions» = gr. *μακαρίζομεν*.

«Et, pour dire droitement la chose en résumé...» : *և զուղիղ գործ յամփոփն կալեալ ասեմք* : gr. *καὶ πάντα συνελόντας εἰπεῖν*. Étant donné que sous *յամփոփն կալեալ ասեմք* il paraît bien y avoir *συνελόντας εἰπεῖν*, et que, dans cette finale en particulier, l'arménien rend assez bien le grec, le plus sûr nous paraît être de trouver à l'expression arménienne, difficilement compréhensible à elle toute seule, un sens qui se rapproche de celui du grec. Le grec signifie : «et pour parler après avoir tout rassemblé», c'est-à-dire : «et pour tout dire en un mot», *et ut semel dicamus* (traduction de Gentianus Hervetus). Il nous paraît possible de retrouver quelque chose d'analogue dans l'arménien : 1° en considérant *զուղիղ գործ յամփոփն կալեալ* comme le régime direct de *ասեմք* : Dans toute cette finale les verbes des propositions principales sont tous à la fin et nous ne voyons pas de raison de faire ici une exception pour *ասեմք* : 2° en considérant *յամփոփն կալեալ* comme la traduction, au passif, de *συνελόντας*, de telle sorte qu'en retraduisant l'arménien en grec on ait quelque chose comme : *καὶ ὀρθὸν πρᾶγμα συνελόμενον λέγομεν*, littéralement : «et la chose toute droite ramassée sur elle même (*i.e.* en résumé) nous disons...». Mais il va sans dire que nous ne donnons pas cette interprétation pour certaine.

« . . . *afin que soit exécuté*, etc. » Tout ce qui suit a été ajouté au grec : . . . զի կատարեսցի և այլն, a été accroché à աղօթս առնեմք, dont on n'a pas compris qu'il était le verbe principal de la phrase précédente.

« *Le saint concile a promulgué des canons* ». Le verbe est au pluriel : կանոնեցին, ce qui peut s'expliquer par la valeur collective du mot ժողով :

« . . . *il y a des gens qui, en agissant avec ignorance, accumulent pour les âmes des fardeaux d'impénitence* ». Je crois que la remarque vise les rédacteurs ou scribes ignorants qui altèrent par addition ou interpolation étrangères les collections des canons, en créant ainsi pour les fidèles des préceptes qui, bien que non fondés en tradition, les obligeront pourtant en conscience, puisqu'ils les tiendront formellement pour canoniques. Dans un certain sens, on peut appeler « petit » leur péché, puisque la prescription qu'ils enfreignent est inauthentique ; matériellement, ils ne pèchent pas, mais formellement, ils pèchent, et dans ce sens, leur péché doit tomber sous la pénitence et peut devenir mortel. Si l'ignorance de celui qui altère les canons est pure ignorance il n'y a de sa part aucun péché, ni pour lui aucune conséquence spirituelle fâcheuse. C'est pourquoi nous avons traduit անձանց, non pas « sur-eux-mêmes », mais « pour les âmes », sens que անձինք a souvent dans la littérature ecclésiastique. (Voir justement le mémorial de Jean Awjneçi [Օձնեցի], référence plus haut, ici p. 89, à la ligne 9, à partir d'en bas, de la page 487, où l'on peut trouver ce sens à անձանց : « . . . personnes ou âmes désireuses d'instruction . . . ».) Le texte allégué : « Au milieu des ignorants la vérité est déchirée » indique bien que la mise en pièces de la vérité est une conséquence de l'ignorance, mais il ne dit pas pour autant que l'ignorance initiale ait été coupable. Est-ce là un texte de l'Écriture ? Peut-être, mais nous n'avons pu le retrouver dans la Bible.

Pour ne pas compliquer cette recherche nous n'avons pas touché la question de savoir si la version arménienne a été faite immédiatement sur le texte grec. Quelques-uns des non-sens dont elle est émaillée porteraient à supposer un texte sémitique intermédiaire. Mais un examen de ce genre ne peut être prudemment entrepris avant que l'on ait rassemblé toutes les données matérielles du problème.

webaram.com

NOTE

SUR

L'EMPLOI DE -Ն AVEC ԱՍՏՈՒԱԾ

CHEZ EZNIK,

PAR

LOUIS MARIÈS,

PROFESSEUR À L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS.

Dans les traductions latine et française, que j'ai données récemment, des pages 239.25-241.26, d'Eznik [1], j'ai, en 240.26 et en 241.25, traduit զԱստուածն par *Deum quā Deum*, « Dieu en tant que Dieu ». J'ai voulu par là souligner une intention qu'Eznik me paraît avoir eue lui-même, en postposant ainsi l'article au nom Աստուած « Dieu ».

On sait que l'article évite en général les noms propres [2].

En arménien, comme ailleurs, le nom « Dieu » n'est pas, en rigueur de terme, un nom propre. C'est bien un nom propre quand il s'agit d'un Dieu unique et personnel; mais dans bien des cas c'est un « nom d'être », un « nom d'existence », un « nom de nature », une « catégorie » métaphysique, et la comparaison de la famille աստուած- avec les familles des autres noms

(1) *Étude sur quelques noms et verbes d'existence chez Eznik. A propos de la page 241.* Revue des Études arméniennes, t. VIII, fascicule 2, 1928, p. 79 [1]-210 [132]. Ces traductions sont aux pages 189 [111]-193 [115]. Je renvoie ici à cette étude en la désignant par le nom : *Mémoire*.

(2) A. Meillet. *Recherches sur la syntaxe comparée de l'arménien.* Mémoires de la Société de linguistique de Paris, I. *Les démonstratifs*. t. X, 1898, p. 241-271. Voir p. 263.

d'existence en arménien est, à cet égard frappante. En effet aux colonnes գոյ, է (voir *Mémoire*, p. 177 [99]) en n'y retenant que les mots attestés chez Eznik, on peut opposer une colonne աստուած :

գոյ չգոյ	է չէր	աստուած չաստուածք [1]
	էական	աստուածական [2]
գոյանամ	էանամ	աստուածանամ [3]
գոյութիւն	էութիւն	աստուածութիւն [4]

1. չաստուածս 143.21.
2. 123.8-9 : relative déterminée et en même temps substantification de l'adjectif : τὸ θεῖον; 204.25 : adjectif; dit de l'âme, d'après les Platoniciens : θείαν; 109.26-110.1, adjectif, dit de la parole de Dieu; 226.7-8 : substantif; τὸ θεῖον. Voir plus bas, p. 112.
3. 184.12.
4. 101.13 : abstrait-concret, avec l'article -ն.

Cependant, chez Eznik, l'emploi de l'article immédiatement postposé à Աստուած est rare, et le seul article qu'on lui trouve postposé est -ն:

Nous avons fait un relevé complet des passages où apparaît le mot աստուած dans Eznik, au singulier comme au pluriel, avec ou sans l'article -ն: Notre intention n'est pas de faire dès à présent l'étude morphologique et sémantique que réclamerait ce mot աստուած dans le lexique d'Eznik. Tout au plus pouvons-nous prétendre l'avoir préparée par une nomenclature que nous avons essayé de faire complète. On nous pardonnera les erreurs ou omissions qui auraient pu s'y glisser. Pour tous les passages que nous indiquons nous avons comparé l'édition de Venise avec la collation d'Adjarian (1) et notre répartition se base toujours sur la leçon du manuscrit.

(1) G. T. Mkrtčean et H. Y. Adjarian. Քննութիւն և համեմատութիւն Եզնկայ նորագիւտ ձեռագրին, կազմեցին Գ. Տ. Մկրտչեան և Հ. Յ. Աճառեան *Examen et collation du manuscrit d'Eznik récemment trouvé*. Bibliothèque nationale (arménienne), XLVIII, Vienne, imprimerie des Mxitharistes, 1904, in-12, VIII-105 pages (p. 106-110 : index des ouvrages de la Bibliothèque parus à cette date).

SANS -ն

SINGULIER.

Nominatif : աստուած : 19.2; 20.22; 21.14; 23.24; 24.3, 8, 12; 25.7, 17; 26.1, 7; 27.14; 29.10-11; 30.7-8, 17; 33.14; 35.14, 16; 41.24-25; 43.1; 50.4, 20, 24; 52.4, 11; 53.16; 54.9-10, 21; 55.3-4, 23; 67.22; 75.17, 20, 22; 76.16, 22; 77.13; 79.16-17; 80.20; 81.18, 25; 82.17, 26; 83.17; 88.12-13; 92.26; 93.1, 3-4, 6; 126.16; 130.25-26; 131.3; 137.9-10; 142.2; 149.17; 151.9; 157.21; 163.6, 11; 164.17; 167.2, 19; 169.5-6, 7-8, 15; 171.2-3, 19; 173.7, 14-15; 182.4, 23; 185.20; 194.2, 20-21; 206.2; 220.17; 221.15; 224.13; 226.5-6; 228.26; 230.13-14; 232.14; 235.22; 238.2, 16-17; 239.23; 241.19, 23; 243.10; 244.4; 245.5, 6-7; 246.4-5; 248.18-19; 249.21; 250.23-24; 251.3; 254.8; 256.14; 257.16, 19, 22; 260.19-20, 24; 263.17; 264.5; 270.12, 13; 272.17; 277.1; 284.3-4; 289.3-4; 290.9 113

Accusatif, sans զ- : աստուած : 203.1; 204.19, 20; 205.13, 15-16; 224.5; 227.12-13, 19; 228.2; 229.10; 235.18; 240.5 (ou locatif) . . . . 11 ou 12

Accusatif, avec զ- : զաստուած : 20.17; 23.4, 7, 9; 29.12-13, 24; 36.1; 38.19-20; 45.11; 51.21; 56.11; 83.18; 86.12; 87.3; 109.24-25; 110.2; 185.1; 202.1, 15; 203.13; 208.8, 17, 17-18; 241.14; 251.8; 277.12; 279.15; 287.24 28

Locatif : յաստուած : 24.22; 226.2. առ աստուած : 240.5 (ou accusatif, mais plutôt locatif) . . . . 2 ou 3

Génitif : աստուծոյ : 21.12-13; 22.14-15; 25.20 (ou datif?); 31.24-25; 35.9-10; 36.8; 44.20; 45.10; 47.12; 48.1, 6, 14; 49.5-6, 8, 11; 50.9, 16-17; 51.5; 52.8; 53.6, 8; 55.13; 56.7-8, 22, 22-23; 58.4, 13; 63.7; 64.12; 68.19; 71.23-24; 75.16; 78.2, 5, 7-8, 12-13, 15; 79.9; 80.19, 21-22; 82.24; 83.5; 84.10, 13, 21; 85.2-3, 5; 86.24; 87.8;

88.2-3, 6; 90.3; 94.22; 107.16; 108.5, 16; 110.13-14 (ou datif?); 111.10, 21; 134.15-16; 137.9; 142.24; 148.5-6; 149.19, 25; 150.13; 151.14, 24; 152.17-18; 164.14; 166.15-16; 167.8, 13-14; 168.1; 172.21; 173.5, 178.8-9; 179.14; 182.16, 20-21; 183.7, 13-14, 18-19, 20; 184.15, 20; 185.3, 5-6, 10; 192.21; 201.26; 208.19; 209.6, 10-11; 210.1, 5-6, 24; 211.26; 212.14; 217.14-15; 218.21; 224.19 (ou datif?); 225.6-7, 9, 23-24; 229.5-6, 19; 230.5, 17; 235.12 (ou datif?); 237.12, 26; 239.3 (ou datif?), 12-13, 25; 240.1; 241.6; 244.6; 246.9; 247.10-11; 250.20-21; 252.21-22; 264.6, 13; 276.20-21; 284.6-7, 11; 285.25-26; 286.12, 13; 287.9, 25, 26; 291.2; 293.26; 294.20 . . . . 129 ou 134

Datif : *աստուածոյ* : 21.20; 22.4 (avec *ընդ*, ou peut-être ablatif?); 38.23; 39.6; 41.13-14; 42.24; 43.19; 46.8; 50.13; 51.2; 56.1, 14; 74.23; 110.13-14 (ou génitif?); 123.10; 183.20 (ou génitif?); 224.19 (ou génitif?); 231.7; 235.12 (ou génitif?), 19; 236.6-7; 239.3 (ou génitif?); 281.22 . . . . 17 ou 23

Ablatif : *աստուածոյ* : avec *ընդ* : 22.4 (ou peut être datif?); avec *զ-* ; 25.10; 27.10; 42.14; 54.17-18; 57.25; 239.21; 240.10, 25; 241.2-3; avec *յ-* : 20.21; 31.21; 39.22, 25; 40.3, 8; 43.22-23; 50.12, 15; 51.3; 52.17, 22-23; 53.3, 11, 19-20; 54.5; 77.18-19; 86.10; 87.17; 121.22-23; 150.2-3; 168.9; 169.4 (*առ ի յաստուածոյ* rendant παρὰ τῷ Θεῷ, Romains II.11; vulgate arménienne, Vienne, 1864 : *առաջի Աստուածոյ*); 179.21; 181.3-4; 183.13; 218.19 (ms. Adjarian, p. 56; Venise : *Աստուածոյ*); 225.14; 252.11; 279.21; 287.18; 290.12 . . . . 41 ou 42

Instrumental : *աստուածով* : seul : 230.11; avec *զ-* : 32.1; 55.26; 224.26; 236.19; 251.25-26 6

TOTAL 354

PLURIEL.

Nominatif : *աստուածք* : 32.9; 76.1-2 (Psaume 81.6); 143.5; 151.2 (Psaume 95.5); 208.26; 227.1 . . . 6

Accusatif, sans զ- : աստուածս : 201.23; 202.5, 7-8; 203.8; 205.9; 207.4; 222.26-223.1; 223.8; 227.6-7; 246.2, 7-8; 252.6-7, 8 13

Accusatif, avec զ- : զաստուածս : 143.19 : զայնպիսի աստուածս, ms. Adjarian, p. 44; Venise աստուած : 1

Locatif : աստուածս : 122.11, 20; 245.8; 279.14. Dans ces quatre exemples, se trouve dans l'expression : աստուածս ունել : 4

Génitif : աստուածոց (avec variantes orthographiques) : 128.21-22; 229.9-10; 240.15, 18-19; 246.11; 252.19-20; 258.4 7

Datif : աստուածոց : 204.9; 223.1 (Venise : աստուածոց; ms. աստուծոց, Adjarian, p. 57) 2

Total 33

AVEC -ն

SINGULIER.

Nominatif : աստուածն : 43.6; 52.16; 85.4; 143.22; 224.16 5

Accusatif, sans զ- : աստուածն : 224.10-11 1

Accusatif, avec զ- : զաստուածն : 240.26; 241.25; 251.22 3

Génitif : աստուծոյն : 243.5; 244.24; 246.26 3

Datif : աստուծոյն : 32.9 1

Ablatif : աստուծոյն : avec զ- : 166.23-24. Venise : զԱստուծոյն; ms. զա͞յն (le ն dans l'interligne, en petit caractère) Adjarian, p. 48; avec յ- : 227.1-2 2

Instrumental : աստուծովն : 230.8 1

Total 16

PLURIEL.

Nominatif : *աստուածքն* : 227.8	1
Accusatif, sans *զ-* : *աստուածսն* : 208.12	1
Accusatif, avec *զ-* : *զաստուածսն* : 203.13 ; 252.25.	2
Locatif : *աստուածսն* : 16.11 : *զոր առ աստուածսն ունէին*	1
Génitif : *աստուածոցն* : 143.17 ; Venise : *աստուածոց* ; ms. *ա̄ծոցն*, Adjarian, p. 44	1
Datif : *աստուածոցն* : 221.12	1
Ablatif : avec *զ-* : *զաստուածոցն* : 123.3-4	1
TOTAL	8

Le mot *աստուած* se trouve donc dans Eznik 370 fois au singulier et 41 fois au pluriel ; soit, en tout, 411 fois dans 297, moins 6 pages blanches, soit 291 pages de la petite édition de Venise (tirage de 1863). Donc 1, 4 fois par page en moyenne, à peu près 3 fois par 2 pages. Disons le en passant, cette fréquence, à elle seule, justifierait le titre de *De Deo* que nous avons proposé, et qu'appuie d'ailleurs singulièrement le titre du dialogue de Méthode, où Eznik a emprunté près d'un sixième de son traité, *περὶ Θεοῦ καὶ ὕλης* (1).

Or sur les 411 fois où le mot apparaît, il n'est employé avec l'article *-ն*, que 24 fois : 16 fois au singulier, et 8 fois au pluriel. Soit 387 fois sans *-ն*, en face de 24 fois avec *-ն*.

Dans les 8 cas où *-ն* est employé avec une forme plurielle on peut toujours, croyons-nous l'expliquer par la seule grammaire : relative ou subordonnée déterminée, ou renvoi à des personnages figurant dans le contexte.

Pour les 16 cas où *-ն* est employé avec une forme du singulier la seule grammaire ne suffit pas toujours, croyons-nous, à le justifier totalement. Et, tout au moins, il semble que cet emploi

(1) Voir, quand elle aura paru, l'Introduction de M. Vaillant à l'édition du texte slave qu'il prépare.

de -ն avec *աստուած* au singulier comporte, en plus, des intentions sémantiques. Il vaut la peine d'examiner ces 16 exemples. On peut les classer comme suit :

I. Աստուածն DÉSIGNE UN DIEU SYSTÉMATIQUE.

1. *Dans le Marcionisme.*

A. — Le « Dieu de la Loi ». — Le petit groupe de mots par lequel est désigné le « Dieu de la Loi » est toujours déterminé; et, cela se comprend : il s'agit d'un dieu bien défini.

Dans ce petit groupe, 3 fois -ն est postposé au mot *աստուած* :

[1] 243.4-6. — *Մարկիոն մոլորեալ մուծանէ աւտարութիւն*(1) *ընդդէմ աստուծոյն օրինաց ։*

1. Ms.; Venise : *օտարութիւն ։*

[2] 244.24-25. — *Եւ տեսեալ, ասէ, աստուծոյն օրինաց որ տէրն էր աշխարհի . . .*

[3] 251.22-24. — *Զոր նախ զաստուածն օրինաց և զհիւղն նմա հաւասար դնել՝ ի փիլիսոփայից գողացեալ դնէ. որք . . .*

Mais 12 fois -ն est postposé au génitif *օրինաց* :

Nominatif : *օրինացն աստուած* : 243.10; 244.4; 250.23-24; 254.8; 277.1.

աստուած օրինացն : 272.17.

Accusatif : *զօրինացն աստուած* : 279.15.

Génitif : *օրինացն աստուծոյ* : 244.6; 247.10-11; 252.21-22.

Ablatif : *յօրինացն աստուծոյ* : 252.11; 290.12.

Et je n'ai pas pu, jusqu'ici, apercevoir une différence sémantique entre les deux constructions.

B. — Le « Dieu Bon ». — Pour le « Dieu Bon », nous trouvons 1 fois :

[4] 246.26-247.2. — *Ու ասեսայ, ասէն, աստուածոյն բարւոյ*[1] *և օտարի, որ նստէր յերրորդ երկինս, թէ . . .*

1. Ms. *բարւո* Adjarian, p. 60.

Dans aucun de ces 16 exemples, ni dans les 4 où *-ն* est postposé à *աստուած*, ni dans les 12 où il est postposé à *օրինաց*, il n'y a lieu, croyons-nous, d'expliquer cet article par une relative ou subordonnée déterminée.

2. *Dans le Platonisme.*

A. Dans une relative ou comparative déterminée :

[5] 224.10-12. — *Իսկ Պղատոն, որ աստուածն և հիւղ և իդոս դնէ էութեամբ . . .*

L'article peut ou renvoyer à Platon : « son Dieu », « le Dieu de son système » ; ou, peut-être, marquer une certaine transcendance de « Dieu » par rapport à la « matière » et à l'idée ». L'une ou l'autre interprétation me paraît possible, et peut-être l'une et l'autre sont-elles possibles à la fois.

En tout cas je ne crois pas qu'on puisse dire que le *-ն* de *աստուածն* détermine à la fois *հիւղ* et *իդոս* : Ces trois mots, à mon sens, ne forment pas ici un groupe, tant le *և*, répété et devant *հիւղ*, et devant *իդոս*, accuse l'intention de les séparer.

Quand Eznik voudra les déterminer, eux aussi, il répétera *-ն* après chacun d'eux, comme dans l'exemple suivant :

[6] 224.15-17. — . . . *թէ որպէս Աստուածն էութեամբ էր, նոյնպէս և հիւղն և իդոսն . . .*

Le sens est, je crois : « Ce Dieu . . . cette matière . . . cette idée, dans le système de Platon, et dont il a été déjà question ».

webaram.com

B. Dans une proposition autre qu'une relative ou subordonnee déterminée.

[7] 226.26-227.8. — *Իսկ եթէ, որպէս դանդաչեն, բազում աստուածք ի միոջէ Աստուծոյն ելեալ իցեն, ընդէ՞ր ոչ բազում աշխարհք իցեն, և ոչ բազում երկինք, և ոչ բազում արեգակունք՝ և ոչ բազում երկիրք։ Այլ թերևս դատարկս աստուածս եհան յիւրմէ. և դատարկք աստուածքն ու՞մ պիտոյ իցեն։*

On peut, encore ici, entendre, je crois, ou : «du Dieu unique, transcendant», ou : «de *ce* Dieu, de *leur* Dieu unique, dans leur système». Et, là encore les deux interprétations me paraissent être possibles à la fois.

Pour le -ն dans ***աստուածքն***, au contraire, on doit en rester à l'explication grammaticale et entendre, ou : «et ces dieux paresseux», simple renvoi, ou, avec une nuance d'ironie : «et *ses* dieux paresseux, que le Dieu unique a tirés de lui-même, qui en aura jamais besoin?» Le -ն ne suggère aucune idée de transcendance.

II. Աստուածն DÉSIGNE LE DIEU DE LA THÉODICÉE CORRECTE OU DE LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE.

Tous les exemples se trouvent dans une relative ou une comparative ou une causale déterminée. Mais ce fait n'explique pas à lui seul pourquoi Eznik a postposé -ն à Աստուած de préférence à tel autre mot qu'il aurait pu mettre le second après ***որ, որպէս, վասն***, etc. Comme par exemple :

52.9-11. — ... *զի պահեաց զպայման բնութեանն՝ յոր արարն* (1) *զնա Աստուած ։*

1. Dans le manuscrit le -ն est dans l'interligne. Adjarian, p. 30.

... parce qu'il (Satan) aurait conservé l'état de la nature dans laquelle Dieu l'avait formellement créé.

On peut voir aussi quatre exemples cités plus bas, deux à propos du numéro [12] et deux à propos du numéro [16].

[8] 32.7-10. *Իսկ ընդէր լաւ նոցա բանիցն չարիքն ոչ լինէին աստուածք, որ Աստուածոյն յաղթել կարէին :*

Méthode. Ed. Bonwetsch [(1)], p. 175, l. 8-10, *διὰ τί γὰρ οὐχὶ μᾶλλον ταῦτ᾽ [τὰ κακά] ἔσονται θεοί, νικᾶν κατὰ τὸν λόγον τὸν σὸν δυνάμενα τὸν θεόν, εἴπερ θεὸν ἐκεῖνό φαμεν, ὃ τὴν ἁπάντων ἐξουσίαν ἔχει;*

La comparaison avec le grec semble bien montrer que, ici, par l'article postposé à *Աստուած*, Eznik a voulu faire entendre qu'il s'agit ici de Dieu «*formaliter ut sic*», «*reduplicative ut sic*», «*Deus quā Deus*», comme on dit en scolastique.

[9] 43.3-8. — ... *զի վայրապար իսկ էր այնպիսւոյն* (1) *տալ՝ որ ոչ ունէր իշխանութիւն* (2) *երկոցունց, անսալոյ այնմ՝ զոր Աստուածն կամէր, և չանսալոյ այնմ՝ զոր նայն չախորժէր :*

1. Ms. *այնպիսոյն*. Adjarian, p. 29.
2. Ms. *իշխանութն*, *ibid.*

Le grec de Méthode n'existe pas pour ce passage. Voir éd. Bonwetsch (ici p. 108, note 1), p. 189.

Ici l'article postposé à *Աստուած* porte sur toute la relative : «ce que, précisément, Dieu voulait». Encore pourrait-on soutenir que si Eznik n'a pas mis, ce qui était, grammaticalement, parfaitement possible : *զոր կամէրն Աստուած*, mais : *զոր Աստուածն կամէր*, c'est qu'il a voulu mettre l'accent, non tant sur la volonté de Dieu, que sur la souveraineté, la transcendance du Dieu qui veut ainsi. On traduirait alors : «...Ce que Dieu, lui, voulait». De même à la fin, dans le membre parallèle : «... ce que, précisément, celui-là n'agréait pas», ou mieux, croyons-nous : «... ce que celui-là, lui, n'agréait pas.»

On pourrait en dire autant de l'exemple suivant :

[10] 52.15-17. — ... *յիրաւի պատժի, զի ոչ եկաց յայնմ՝ զոր Աստուածն կամի :*

(1) Methodius, herausgegeben von D. G. Nathanael Bonwetsch, dans *Die christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königl. preussichen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, 1917.

Le grec de Méthode n'existe pas pour ce passage. Voir éd. Bonwetsch (ici, p. 108, note 1), p. 195.

[11] 85.3-9. — *Զի ընդէր ինքն որ Աստուածն էր ասէր, Հոգւով* (1) *Աստուծոյ հանեմ զդեւս, այլ զի մարդկան ուսուսցէ, եթէ ոչ արժանաւորք շնորհաց հոգւոյն* (2) *սրբոյ լինիցին, ոչ կարեն հանել զդեւս:*

1. Ms. *հոգով.* Adjarian, p. 35.
2. Ms. *հոգոյն. ibid.*

Il s'agit ici de Notre-Seigneur, dont la parole : « . . . *ἐν πνεύματι Θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια* . . . Mt. 12.28 » vient d'être rapportée. La divinité de Notre-Seigneur, au sens le plus transcendant, ne faisait point de doute pour Eznik et le sens est bien : « Pourquoi celui-là lui-même qui est Dieu par identité disait-il, etc., et le -ն semble bien avoir été postposé à *Աստուած* pour renforcer ce sens.

De même dans les deux exemples suivants [12] et [13].

[12] 143.19-23. — *Զի զայնպիսի աստուածս* (1) *ոչ առ աստուածս պարտ է ունել, այլ առ չաստուածն: Զի որ Ճշմարիտ Աստուածն է, զամենայն ինչ զիւր մշտնջենաւորութեամբ ունի:*

1. *Sic* ms. Adjarian, p. 44. — Venise : *աստուած*.

Relative déterminée, mais aussi insistance voulue, dans le voisinage des trois formes plurielles *զայնպիսի աստուածս, առ աստուածս, առ չաստուածս*, dites des faux dieux, sur la forme singulier *Աստուած*, dite du Dieu par essence, forme avec laquelle *Ճշմարիտ* fait très étroitement groupe. Le sens plein paraît donc être : « Parce que celui qui, par identité, par essence, est le vrai Dieu . . . », antonomase où le nom d'espèce reparaît sous le nom propre.

Ailleurs, dans le même groupe de mots, l'accent est mis sur *Ճշմարիտ* :

38.19-22. — *Զի եթէ զՃշմարիտն Աստուած ոք պաշտիցէ, գործ ազնուական գործէ· ապա եթէ թողեալ զՃշմարիտն, քարանց . . .*

109.24-25. — ...*զի եթէ որք* (1) *զճշմարիտն Աստուած պաշտեն,...*

1. Le *ր* de *որք*, dans le manuscrit, est écrit dans l'interligne, en petit caractère. Adjarian, p. 39.

[13] 166.23-24. — ... *նոյնպէս և զԱստուածոյն* (1) *իմանալի է՝ թէ* ...

1. Ms. *զա̃յն*, le *ն* dans l'interligne en petit caractère. Adjarian, p. 48.

Comparative déterminée : *նոյնպէս* dépend de *որպէս*, l. 17, et le texte, dans l'édition de Venise, est mal ponctué. Mais, en plus de cette détermination générale : « ... de même dans le cas de Dieu faut-il entendre, etc... », il me paraît bien que l'article veut, en plus, indiquer qu'il s'agit du Dieu vrai et transcendant.

[14] 230.8-10. — Eznik établit par quelques exemples de la Bible, qu'Abraham, une fois sorti de la gentilité, rencontra des croyants au vrai Dieu.

... *և Աբիմելեքայ՝ որ Աստուծոյն եւեթ խօսէր ընդ Աբրահամու* (1), *և ոչ դիւօք :*

1. Ms. *աբրահամու*. Adjarian, p. 58. — Cf. Genèse, xx, 2.

Relative déterminée, mais aussi insistance voulue sur la vérité et la transcendance de ce Dieu. Donc « ... sous l'action formelle et exclusive du Dieu qui a vraiment la formalité de Dieu... ».

Viennent enfin les deux exemples qui ont été l'occasion de toute cette étude, et qui se trouvent tous les deux quasi dans une seule page. Nous en transcrirons à nouveau ici l'essentiel.

[15] 240.26-241.3. — *Որք զԱստուածն ոչ ճանաչեն, և ոչ զարարիչն յարարածոց մեկնել գիտեն, զիարդ զԱստուծոյ ճառել մտաբերիցեն :*

Relative déterminée, mais l'article postposé à *զԱստուած* et à *զարարիչ,* indique encore qu'il s'agit de Dieu comme

Dieu, de la notion formelle de Dieu, et du créateur dans sa formalité de créateur. Voir *Mémoire*, p. 190 [112], note 1, des notes à la traduction latine.

[**16**] 241.24-26. — ... *զորոյ* (Marcion) *զկամսն սիրեմ վասն զԱստուածն խնդրելոյ, և զամբարտաւանութիւնն ոչ գովեմ։*

Causale déterminée; mais, ici encore, insistance intentionnelle sur le mot Dieu. Si Eznik avait voulu insister sur la recherche il aurait mis *վասն խնդրելոյն զԱստուած ։*

Comparer 202.14-15. *Ով ի խնդրելն զԱստուած...*, etc., exemple cité au long, *Mémoire*, p. 181 [103].

Puis 208.7-8. *Արդ ի խնդրելն փիլիսոփայից զԱստուած...*, etc., exemple cité au long, *Mémoire*, p. 180 [102].

Si, en 241.24-26, il a mis : *վասն զԱստուածն խնդրելոյ*, c'est qu'il a voulu insister sur le caractère formel, transcendant, du Dieu cherché par Marcion.

Toutes les explications ou interprétations qui précèdent ont été tentées en restant à l'intérieur même de l'arménien.

Mais il existe chez les auteurs grecs, juifs et chrétiens, notamment chez Philon, qu'Eznik connaissait sûrement, et chez saint Jean, à la traduction duquel Eznik a sans doute collaboré, un jeu analogue entre *ὁ θεός* et *θεός* (1).

Sans doute, comme l'a démontré finement M. Meillet (2) «l'article arménien a un emploi différent de l'article grec». Mais, une influence grecque étant donnée, je n'oserais pas dire avec notre Maître — qui ne songeait pas sans doute alors à la possibilité d'une influence grecque en ce cas — que l'article arménien «ne joue aucun rôle lorsqu'il s'agit de donner la valeur substantive à un adjectif». Le cas d'*աստուածականն*, que nous avons relevé quatre fois au moins dans Eznik, me paraît démontrer lumineusement le contraire.

En 204.25 *աստուածական* est manifestement un adjectif :

(1) Voir J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des Origines au Concile de Nicée*. Tome Ier, *Les origines*, 6e édition, Paris, Beauchesne. Pour Philon, p. 239 et suiv.; pour saint Jean, p. 499 et suiv.

(2) Étude citée plus haut, p. 99, n. 2, à la page [265] 25.

il traduit θείαν d'Épiphane. Voir tout le passage, 204.20-205.10. cité, arménien et grec, dans le *Mémoire*, p. [71] 149.

De même en 109.26-110.1 ... *բամբասին յաստուածականն բարբառոյն՝ եթէ* ... « ... sont incriminés par la parole divine, qui dit : ... ».

En 123.8-9 et 226.7-8, au contraire, *աստուածականն* est manifestement un substantif; et il acquiert justement cette valeur, ou du moins cette valeur est soulignée, par la postposition de l'article *-ն* :

En 123.8-9, Eznik vient de parler des turpitudes de la religion des Perses, il ajoute : ... *յորմէ աստուածականն հեռի՛ որ ի վեր է* : Ce que Schmid traduit : « ... wovon aber die Gottheit ferne (sei)! welche erhaben ist », p. 99.

226.6-8. — ... *քանզի առանց կարեաց և առանց մասանց է աստուածականն* : « ... denn ohne Bedürfnisse und ohne Teile ist die Gottheit », Schmid, p. 163.

Sans doute y a-t-il là influence de modèles grecs : θεῖος, θεία, θεῖον / τὸ θεῖον. Mais nous n'oserions pas, pour autant, dire qu'Eznik pour rendre ces tours grecs en arménien, a eu à forcer le sens de sa langue.

Par cet exemple d'*աստուածականն*, par le rappel que nous avons fait de l'opposition θεός, ὁ θεός, chez les écrivains grecs, juifs et chrétiens, par l'examen des quatorze passages où, chez Eznik, l'article *-ն* est postposé à *Աստուած* au singulier et par le rapprochement de tous ces faits avec les deux passages du morceau que nous avons traduit, 240.26-241.3 et 241.24-26, nous croyons avoir montré que la traduction que nous avons proposée de *Աստուածն* par « Dieu en tant que Dieu », en 240.26 et 241.25, n'est pas téméraire. C'est tout ce que nous souhaiterions avoir établi.

webaram.com

LE SULTAN SELDJOUKIDE KEYKOBAD Ier ET L'ARMÉNIE

DOCUMENTS PERSANS

TRADUITS PAR

HENRI MASSÉ,
PROFESSEUR À L'ÉCOLE NATIONALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES.

En 1889, Charles Schefer attira l'attention sur l'abrégé anonyme du «Seldjouq-nâmeh» de l'historien persan Ibn Bîbî, dont il publia et traduisit les premiers chapitres (Rec. de textes et trad. publ. par les professeurs de l'E. L. O. V.). En 1902, M. Houtsma publiait le texte complet de cet abrégé, d'après le manuscrit de Paris (Rec. de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides, vol. IV) : dans une introduction, après avoir complété la biographie d'Ibn Bîbî donnée par Schefer et caractérisé la manière de cet auteur, M. Houtsma montrait toute son importance pour l'histoire des Seldjouqides d'Asie Mineure. L'ouvrage original d'Ibn Bîbî fut retrouvé plus tard à la Bibliothèque d'Aya-Sofia ; il n'est pas encore publié (cf. *Encycl. Islam*, s. n. Ibn Bîbî).

Le règne de Keykobâd Ier (1219-1236) apparaît comme le plus brillant de la dynastie des Seldjouqides de Roum. En effet, ce prince fut non seulement un remarquable homme de guerre, mais encore un éminent souverain, soucieux d'embellir les villes de ses États et d'y attirer les commerçants étrangers; l'empire seldjouqide entretint alors des relations suivies avec l'Empire latin et avec l'Arménie. Toutefois l'établissement de ces relations économiques n'alla pas sans opérations militaires. Dans les pages qui suivent, l'abréviateur d'Ibn Bîbî relate celles qui furent conduites en pays arménien.

webaram.com

*
* *

Arrivée de Mobâriz ed-Dîn Tchâouli, en compagnie de Commène[1] dans le pays d'Arménie; prise des châteaux-forts (1219-1220).

(138) Lorsque l'émir Mobâriz ed-Dîn Tchâouli Tchâchnigîr et Comnène se dirigèrent vers l'Arménie sur l'ordre du Sultan, la route pratiquée dans la pierre dure se rétrécit; puis, après la pierraille, ce fut la forêt; en tout lieu, ils virent forteresses et constructions, demeures et habitations. Ils se proposèrent de passer outre, après en avoir fini avec chaque forteresse. Ils arrivèrent tout d'abord à Djendjîn, position naturellement forte, citadelle solide et inexpugnable. Tchâchnigîr ordonna aux soldats de gravir la montagne par détachements, de planter sur ses sommets les drapeaux et les piquets de tentes «comme des montagnes inébranlables», et d'investir la célèbre forteresse. Le lendemain, à coups de flèches, ils mirent à bout les défenseurs de la citadelle : ceux-ci, par suite de leur faiblesse et de leur impuissance, écrivirent une missive à Léon (II d'Arménie) et exposèrent leur état de détresse. Léon demanda aide aux Francs et écrivit des lettres de doléances. Tous s'unirent dans une intention de défense et d'association; et ils s'allièrent à Léon (139). L'armée du Sultan s'étant engagée dans la montagne, les troupes ennemies descendirent en plaine. Lorsque la nuit survint et lorsqu'on prépara à manger, l'émir Mobâriz ed-Dîn dit au cours de la beuverie : «L'armée que Léon a rassemblée de toutes parts ne se montre nullement. Demain, lorsque le jour et le soleil pénétreront dans l'arène du ciel, avec tous les braves nous cernerons les infidèles et nous ferons tout ce qui dépendra de nous. Il faut espérer que la promesse de Dieu se réalisera par la victoire accordée aux auxiliaires de la religion». Le matin, quand, au lever du paon du parterre émaillé (du ciel), le matin apparut avec le rire de la perdrix montagnarde, l'armée, comme un lion furieux, entra en agitation et en clameur; et, dans les airs, apparut un autre parterre de fleurs, composé des diverses couleurs des étendards. Les lances entrèrent en action; elles s'at-

[1] Sur le rôle joué par l'émir Comnène, auxiliaire des Seldjouqides, cf. *Encycl. Islam*, II, p. 680, col. 2, art. Kaikobad (avec référence à Vincent de Beauvais).

webaram.com

tachèrent aux corps et crevèrent les yeux; la flèche prit place au fond des cœurs, comme le souci et le remords; le sabre étincelant servit de chargement aux cous, à la place des têtes. L'armée d'Allah, par la puissance royale et en une seule attaque, arracha du cœur de l'ennemi le vêtement de l'existence. Une clameur sortit de la masse des infidèles; un tumulte s'éleva. D'un seul élan, les troupes impériales furent chargées, et le commandant de l'armée envoya l'ordre d'attaquer. Suivant l'approbation du général, on donna aux lignes de bataille la solidité du mont Tsahlân[1], si bien qu'un vent de lâcheté s'abattit sur l'armée de Léon. Alors tous, comme l'étoile filante sur les traces des génies, se précipitèrent sur les traces de ces esclaves des idoles; et, par la force de la masse d'armes, par la blessure de la flèche, ils rendirent étroite aux ennemis la vaste plaine. Ils s'élançaient et jetaient à terre tous ceux qu'ils rencontraient. Léon, en compagnie de quelques-uns de ces injustes (140), se sauva comme un malfaiteur et prit la fuite dans la montagne. Quant à l'armée du Sultan, elle s'en revint de la bataille avec un riche butin et des prisonniers innombrables — Francs et infidèles de ces régions — par la grâce du Tout-puissant; et elle arriva en face de la citadelle. Lorsque ses défenseurs contemplèrent d'en haut cette calamité, ils demeurèrent interdits et stupéfaits. L'émir Mobâriz ed-Dîn donna ordre de préparer un banquet; les musiciens entamèrent un agréable prélude à l'occasion de l'achèvement de la période de puissance des infidèles; avec les accents les plus beaux et les paroles véridiques, ils célébraient la bravoure des héros guerriers.

Au matin, un moine, la robe et l'œil ensanglantés, descendit de la forteresse et baisa la terre, en hommage au général du Sultan : « Nous sommes tous, dit-il, réduits aux extrémités; nous avons répandu la monnaie de l'existence dans l'espace aérien du désappointement, par suite des souffrances du siège; ayant posé ma tête sur la paume de ma main, je suis venu me mettre aux ordres de l'émir ». Mobâriz ed-Dîn répondit : « Vous n'êtes pas en faute; si vous tenez à votre tranquillité, il vous faut laisser sur place les armes et les approvisionnements de la citadelle; emportez ce qui vous appartient en propre et allez où bon vous semble; de la part de mes troupes, ne craignez rien ». Le prêtre réclama un certificat à ce sujet; aussitôt, une lettre de sûreté fut mise par écrit. Sur le champ, l'ennemi évacua la forteresse et, en signe de triomphe et

[1] Montagne d'Arabie. Cf. *Yaqout*, s. v.

webaram.com

de bonheur, l'étendard du Sultan fut arboré au faîte de la citadelle. Un bulletin de victoire relatant la défaite de l'ennemi, l'abaissement des autres armées, l'élévation du drapeau de l'allégresse et l'annexion de cette citadelle aux autres pays fut rédigé sur l'heure; il exposa que, dans cette région, il y avait beaucoup de lieux fortifiés et de citadelles dont la conquête totale serait facilitée par Dieu (141), mais qu'il devenait nécessaire d'envoyer des machines tirées de l'arsenal.

Le messager était déjà en route lorsque des envoyés de Léon arrivèrent soudain; ils délièrent la langue de l'impuissance avec mille supplications, en disant : «Si un châtiment proportionné à la faute est ordonné, il suffit de cette leçon et de cette réprimande qui ont atteint à cette date ce serviteur coupable. (C'est le résumé d'un long discours.) J'enverrai annuellement mille cavaliers et cinq cents archers comme contribution de guerre; j'illustrerai ma monnaie avec les noms du monarque fortuné; je doublerai l'impôt foncier». L'émir en chef dirigea messager et missive vers le Sultan; en attendant le retour des envoyés, il prit trente autres châteaux-forts de cette province, y installa des gouverneurs et envoya au Sultan cette autre lettre : «Les provinces sont annexées; nulle forteresse étrangère ne subsiste contre nous». Le Sultan fit remise de ses fautes à Léon et envoya un traité; un édit contenant les éloges dus aux actions d'éclat et aux efforts du général en chef et de Comnène fut promulgué. Il contenait ceci : des régions rendues accessibles par la conquête des forteresses, faire parvenir aux commerçants tous les biens; livrer à Qamar ed-Dîn les forteresses et la province; renvoyer les troupes dans leurs résidences; «le général en chef et Comnène se présenteront seuls chez S. M. le Sultan, afin de faire oralement le récit des événements et de profiter pleinement de la rencontre favorable du Sultan».

Ambassade de Malik Ala ed-Dîn Dâwoudchâh, seigneur d'Erzendjan, auprès du sultan; description d'Erzendjan et de ses environs[1].

Malik Ala ed-Dîn Dâwoudchâh, après son père Malik Fakhr ed-Dîn Bahrâmchâh (143), s'assit à la place d'honneur de la royauté

[1] L'enchaînement des événements qui suivent se trouve parfaitement exposé dans l'article de l'*Encyclop. Islam* (loc. cit., II, p. 680, col. 2 fin et p. 681, col. 1).

webaram.com

et du pouvoir; il prit possession de la ville d'Erzendjan et de sa province (en 1225). Erzendjan est le plus beau des pays, la plus charmante des régions; l'Euphrate coule par derrière; les souffles du vent d'Est y sont chargés de violettes et de fleurs des montagnes. Bien qu'il possédât parfaitement toutes sortes de connaissances, il se mit à commettre des fautes, à suivre ses plaisirs et ses penchants égoïstes, et à écouter les divagations de mauvais compagnons; il ne prêtait pas l'oreille de l'agrément aux conseils des vieillards et des gens bienveillants, gens de sens et de prudence. Il se proposa d'attaquer et de tuer les émirs de son royaume : les uns furent mis à mort, les autres emprisonnés. Quelques-uns, par crainte de la mort, choisirent l'émigration, abandonnèrent leurs biens, prirent le chemin de la cour du Sultan et firent au prince le récit des mauvais procédés d'Ala ed-Dîn. Le Sultan les traita honorablement et fit écrire à Malik Ala ed-Dîn une missive aux termes de laquelle il devait mettre en liberté les émirs captifs, leur rendre ce qui leur avait été pris, et envoyer de ce côté les malades avec égards et soin. Ala ed-Dîn s'excusa ainsi : « Ces gens-là ont pris envers moi la route de l'injustice et de l'effronterie; ils se sont entendus avec mes adversaires; lorsque j'en ai acquis la certitude, je leur ai infligé le châtiment qu'ils méritaient ». Le messager du Sultan éclata en reproches et, par promesses et menaces, amena Ala ed-Dîn à libérer les prisonniers et à leur rendre leurs biens; le messager fut renvoyé satisfait.

Lorsque les émirs arrivèrent à la cour du Sultan, ils furent l'objet de tous les égards et, par ordre de Kamâl ed-Dîn Kâmiâr, des fiefs importants et suffisants furent attribués à chacun d'eux. Malik Ala ed-Dîn (144) apprit que les grands de son royaume avaient pris rang parmi les serviteurs du Sultan, que ceux d'entre ces émirs qui étaient restés reprenaient leur orgueil et leurs grands airs et faisaient acte d'autorité envers les officiers d'Erzendjan : envieux et jaloux de cette situation, il se mit en colère; partagé entre l'espérance et la crainte, il fit les préparatifs de voyage qui conviennent aux princes et disposa les présents et cadeaux aptes à gagner l'esprit des grands; puis il se dirigea vers la cour du Sultan...

webaram.com

(147.) Motifs qui poussèrent le sultan à déposséder d'Erzendjan Ala ed-Dîn Dâwoudchâh [1].

Lorsque le seigneur d'Erzendjan, après avoir rendu hommage au Sultan, regagna ses États, l'insolence de la jeunesse le détermina (148) à envoyer la lettre suivante à Malik Rokn ed-Dîn Djahânchâh fils de Moghîth ed-Dîn Toghrulchâh bin Qilidj Arslân (le Seldjouqide) seigneur d'Erzeroum : « Bien que, pour cette fois, j'aie trouvé en abondance à la cour du Sultan l'or et les bonnes paroles, je ne suis pas en sécurité contre mes émirs qui y servent : il est certain qu'ils excitent le Sultan à me faire disparaître de mon royaume. Et lorsque cela sera possible, bien que le Sultan soit le cousin de Malik (Rokn ed-Dîn), il ne le soutiendra ni ne lui témoignera de bienveillance. Pour moi, je vais concentrer secrètement mes armées dispersées et j'y consacrerai cet hiver toutes mes pensées. Si tu désires que ta tête et ton royaume subsistent, mets-toi d'accord avec moi pour cette affaire et sois zélé pour agir ».

Il possédait une joueuse de luth qui était la nonpareille de son temps et l'unique de son siècle par sa beauté, sa dextérité, ses bons mots, son chant, ses belles modulations, sa voix charmante et sa finesse d'esprit. Il l'envoya à Malik el-Achraf avec maint présent. Voici l'essentiel de son message : « La citadelle de Kemakh sera pour vous, si, en compensation, une place forte m'échoit dans vos États, afin que je prenne paisiblement ma part d'existence dont aucun humain ne peut savoir d'avance si elle sera longue ou courte ».

De même, il fit partir en ce sens une lettre et maint cadeau vers le sultan Djalâl ed-Dîn Kharezmchâh ; et il expédia à Ala ed-Dîn Now Mosolmân [2] une missive disant que, s'ils attaquaient le Sultan et s'ils envoyaient sa précieuse âme au Paradis [3], il leur remettrait la citadelle de Kemakh avec tous ses approvisionnements et

[1] M. Houtsma (*La dynastie des Benu Mengucek, in Keleti Szemle*, Budapest, 1904, p. 279-280) place ces événements en l'année 1228.

[2] Djalâl ed-Dîn, héroïque et turbulent, brouillé avec Malik el-Achraf, lui prend Akhlat d'Arménie en 1229. L'année suivante, Keykobâd I^{er} et Achraf, alliés contre Djalâl ed-Dîn, le battent à Erzendjan (*Enc. Islam*, I, p. 491). Sur Ala ed-Dîn Now Mosolmân, avant-dernier grand-maître des Assassins, cf. *Enc. Islam*, s. n. Ala al-Dîn Muhammed b. Hasan.

[3] Dans le texte : ʿillîyûn (hébreu : ʿelyôn). Cf. *Enc. Islam*, s. v. *firdaws* et *illiyun*.

webaram.com

ferait du vieux palais de ses ancêtres à Erzendjan leur lieu de réception (149). Lorsque ces inventions parvinrent aux oreilles du Sultan, il en rit et déclara : « Ce malheureux a la cervelle dérangée ! Son trône est par terre ! »

> Puisque l'or n'a pas fait avancer nos affaires,
> Je vais lui faire voir mon glaive étincelant.

Quand les coiffeuses du monde du mystère mirent à la fiancée du printemps muse à la manche et rose au sein, le Sultan quitta le littoral pour se diriger vers la région de Qobâd-abâd ; il y passa un mois, puis, sans retard, il se dirigea vers Césarée.

Malik el-Achraf, avec l'astuce d'une joueuse de luth, se déplaça et envoya son chambellan à son secours. Il vint, séjourna quelque temps à Erzendjan et revint sans succès. Les émirs-chefs — tels Çalâh ed-Dîn, Charaf ed-Dîn et Izz ed-Dîn — l'empêchèrent de manifester des opinions subversives et de faire des propositions inacceptables ; ils lui dirent : « Le parti à prendre, c'est que nous amenions en otages au Sultan les enfants de Votre Altesse, que nous présentions vos excuses de ce que vous avez fait, et que nous éloignions certaines personnes en les désavouant et en les reniant ». Le malik accepta et envoya en compagnie des émirs ses enfants au Sultan. Auparavant celui-ci avait entendu parler de la situation. Il ordonna que les émirs des États sultaniens se rendissent, chacun avec les troupes qui lui étaient confiées, sur les confins d'Erzendjan et de Kemakh, de façon qu'une concentration complète des troupes victorieuses fût obtenue secrètement et subitement dans ces cantons et que les routes des forteresses fussent gardées, et cela pour que Ala ed-Dîn (Dâwoudchâh) ne se réfugiât pas par surprise dans un château-fort, ce qui traînerait les choses en longueur. Conformément à l'ordre du Sultan, des troupes nombreuses furent rassemblées à la porte de chaque forteresse. Malik Ala ed-Dîn, se voyant déçu de tous côtés, ne trouvait d'autre moyen que de se rendre au Sultan (150), lorsqu'on l'avertit soudain que la suite du Sultan, avec une armée innombrable, avait passé les limites du territoire de Sivas et atteint les confins d'Erzendjan. Au désespoir, sans préparer cadeau ni présent, il vint à la rencontre du Sultan avec quelques-uns de ses familiers. Chemin faisant, il rencontra les émirs-chefs. Ceux-ci accoururent, lui donnèrent l'accolade, le traitèrent tout amicalement et l'envoyèrent au Sultan en compagnie du çâhib Zhiya ed-

webaram.com

Dîn. Le Sultan, oubliant tout ce qu'on lui avait raconté d'Ala ed-Dîn, fit tout pour le gagner : il lui octroya en apanage Aq-chehr de Qonya ainsi qu'Ab-è-guerm (Therma); il l'envoya à Aq-chehr en compagnie de ses pages et des vétérans de l'armée.

Ala ed-Dîn Dâwoudchâh était paré de diverses connaissances, surtout de celle de l'astrologie; il avait appris tout à fait bien les parties de la logique et des sciences naturelles et divines; il était mathématicien consommé; il composait des vers semblables à l'eau limpide — que dis-je ? — à la magie licite. En ces jours, il envoya au Sultan cette pièce de deux vers :

> O roi ! le cœur de tes ennemis est dans la douleur;
> Le visage de l'ennemi pâlit de la crainte que tu inspires.
> Vraiment, en dépit de cent angoisses, pour moi,
> Dans ton empire Ab-è-guerm est un pain frais[1].

C'est ainsi que par l'influence néfaste de mauvais compagnons, de courtisans malfaisants et de commensaux ignorants il perdit son ancien royaume.

Revenons au sujet. Le lendemain, le Sultan et son armée firent leur entrée dans la ville, avec l'aide d'Allah. Lorsque le territoire d'Erzendjan fut conquis, il le donna à Malik Ghiath ed-Dîn Keykhosrau, le plus puissant des princes du temps, et il délégua à son service Mobâriz ed-Dîn Ortoqich avec la dignité d'atabek; il leur consacra un trésor considérable et des troupes innombrables (151). Parce que, du fait de Malik el-Kâmil et des enfants de Malik el-Adil, une poussière s'était fixée sur le feuillet de l'esprit auguste du Sultan[2], il nomma prince héritier Izz ed-Dîn, petit-fils de Malik el-Adil, et fit prêter serment par les émirs; il donna le gouvernement de la Syrie à Malik Rokn ed-Dîn qui, lui aussi, faisait partie de la famille de Malik el-Adil. Nizhâm ed-Dîn Ahmed d'Erzendjan improvisa à ce sujet ce poème de deux vers :

> Tu as rendu lumineux un matin pour la Syrie
> Lorsque tu as fixé l'usage digne d'Alexandre.
> Tu as donné au soleil l'étendard royal.
> Tu as réglé la coutume royale[3].

[1] Jeu de mots : Ab-è-guerm, en persan, signifie «eau chaude».
[2] Sur cette brouille, cf. *Enc. Islam*, I, p. 491, col. 2.
[3] Lire probablement : «moqannan».

webaram.com

Lorsque le Sultan en eut fini avec les affaires d'Erzendjan et les mesures relatives aux forteresses, il ordonna à ses troupes d'attaquer Erzeroum et Koughounia (Châbîn-Karahisar) «afin, dit-il, de voir quelle ligne de conduite Malik Rokn ed-Dîn Djahânchâh et Malik Mozaffar ed-Dîn Mohammad suivaient à notre égard». Lorsque Malik Rokn ed-Dîn eut connaissance de l'arrivée des troupes, il s'avança du pas de l'humilité et de la soumission, et fit partir de nombreux présents à destination de l'armée; il envoya vers le Sultan l'un de ses émirs avec les richesses qui convenaient, en y joignant ce message : «Je suis tout à coup un malheureux esclave. Si le seigneur d'Erzendjan a fait preuve de désobéissance, il a reçu le châtiment qu'il méritait. Quant à moi, je resterai soumis tant que je vivrai, et le coursier de la sincérité ne cessera de courir sur la route de l'affection due au Sultan. J'espère qu'à mon sujet le verset coranique : «Aucun ne portera le fardeau d'un autre» (VI, 164) sera psalmodié, et que la faute de (Ala ed-Dîn) Dâwoudchâh ne me sera pas reprochée, à moi innocent». Quand l'envoyé se présenta au Sultan et lui exposa déclarations et cadeaux (152), le Sultan, plein de clémence, le fit bénéficier de son entière faveur; conformément à sa requête, il le confirma dans la possession d'Erzeroum et donna ordre que les troupes s'abstinssent de pillage sur son territoire.

Prise de Koughounia ; le malik Mozaffar ed-Dîn est déposé[1].

Le Sultan ordonna à l'atabek Ortoqich d'aller mettre le siège devant Koughounia avec des troupes nombreuses, et de la prendre de gré ou de force. Le jour même de l'arrivée de l'atabek Ortoqich, il y eut grand combat et grand carnage au dedans et au dehors. Malik (Mozaffar ed-Dîn) craignant les divisions entre les gens de la citadelle, bien qu'il disposât d'approvisionnements sans nombre et que les citernes fussent remplies, songea aux difficultés du dénouement et envoya un parlementaire à l'atabek, afin qu'il intercédât en sa faveur auprès du Sultan et qu'un fief lui fût octroyé dans l'Empire en échange de sa forteresse. A ce sujet, l'atabek dépêcha des courriers vers le Sultan. Celui-ci se réjouit de cette bonne nouvelle et en tira argument en faveur de la pro-

[1] Cf. Houtsma, *op. cit.*, p. 280.

webaram.com

fondeur d'esprit et des capacités de Mozaffar ed-Dîn ; il lui octroya, en échange de Koughounia et en toute propriété, Rommân et Nahrkâli sur les frontières de Syrie, et Arbasouï[1] qui fut le berceau des Compagnons de la Caverne et la résidence de Daqiânos (Décius); il lui donna aussi la place de Qîrchehr, à titre de fief immunisé et reconnu. Pour tout cela, lettres patentes et traité furent mis par écrit. Un courrier les emporta en même temps que de riches robes d'honneur destinées au seigneur de Koughounia et à ses trois fils. Lorsque Mozaffar ed-Dîn vit les lettres patentes et le traité, il eut confiance et fut tout réjoui. Il évacua la citadelle et partit content pour la place de Qîrchehr (153). Il passa le reste de son existence dans la quiétude et le repos...

Le sultan envoie Ghiath ed-Din gouverner Erzendjan[2].

Quand le Sultan eut terminé la conquête des forteresses, il tourna sa bride de conquérant vers la place de Sivas; il ordonna à Mobâriz ed-Dîn de vaquer à la préparation des choses nécessaires à l'autorité de Ghiâth ed-Dîn Keykhosrau. Il s'en alla donc au Trésor et, avec l'approbation de Nadjm ed-Dîn Tousi, des objets furent préparés et ordonnés, objets tels que, si Behmen et Sapor étaient revenus à la vie, ils se seraient mordus les doigts d'étonnement et de honte. Lorsque les choses furent ordonnées et mises au point, il prit la direction de ces confins, sous d'heureux auspices, avec des troupes innombrables. Quand on arriva, le prince s'avança et s'assit sur le siège de la félicité; il étendit le tapis de la justice et de la clémence et traita tout le monde avec bienveillance. Lorsque la nouvelle de sa sollicitude envers ses sujets parvint au Sultan, la confiance du Sultan se trouva doublée envers sa personne bénie d'Allah. Et lorsque Ghiâth ed-Dîn entra à Erzendjan, le Sultan, pour donner réponse aux envoyés des diverses régions, fit un court séjour. Il prit alors la direction de Qobâdabâd, d'Antalia et de Alâiyeh et y demeura des premiers jours de l'automne jusqu'au mois de nisân.

[1] L'antique Arabissus en Cappadoce, hod. Yarpuz. — Cf. *Enc. Islam*, I, p. 485, s. v. Ashâb al-Kahf.

[2] Ghiath ed-Dîn, fils de Keykobâd Ier; cf. *Enc. Islam*, II, p. 679, col. 2.

webaram.com

(175) Départ des armées du sultan vers Erzeroum ; prise de cette ville par le sultan Ala ed-Din Keykobad (1230).

Lorsque le prince des planètes, le seigneur des étoiles prit la direction des demeures du jour, le Sultan, accompagné de Malik el-Achraf et de ses frères, s'achemina vers Erzeroum (176). Chemin faisant, le Sultan fut averti que, la veille, un régiment des troupes du Kharezm qui s'était décidé à fuir les Roum avait rencontré un ravin profond. Par suite de la furie de leur élan et (en s'enfuyant) par crainte pour leur vie, ils étaient tombés dans ce ravin avec chevaux et armements. Le Sultan chargea l'un de ses régiments de s'y rendre pour s'assurer de la situation. Lorsque les soldats arrivèrent à cet endroit, tous (ces ennemis) avaient l'âme hors du corps et avaient atteint leur dernière demeure. Tout ce qu'on trouva de leurs équipements et munitions fut apporté à l'arsenal du Sultan. Le lendemain, la fête bénie (de la fin de ramadan 627 : août 1230) dévoila la face de l'astre qui pare le monde avec une lèvre toute souriante : la nouvelle lune, semblable à l'incurvation du paraphe sultanien, parut au bord du ciel. Au premier matin, les grands de Syrie se présentèrent à l'audience du monarque de l'Univers. Le Sultan se leva de son trône, prit la main de Malik el-Achraf et le fit asseoir à côté de lui, sur un carreau qu'on avait préparé au-dessous du trône. Ils burent ensemble; et lorsqu'on eut organisé le cortège à l'occasion de la fête, ils montèrent à cheval et les virtuoses de l'hippodrome montrèrent plusieurs tours d'adresse, de talent et d'équitation. Alors on se rendit à l'oratoire champêtre, on s'acquitta des devoirs de la piété envers Celui que tous adorent, et les aumônes tombèrent sur les mendiants comme des gouttes de pluie. Puis on passa à la table du Sultan; et quand chacun fut allé de la table à sa tente particulière, le Sultan envoya dix robes d'honneur dignes d'un roi et dix chevaux pour Malik el-Achraf et les autres princes; il les invita à un banquet qui fut la splendeur de ce monde, et, suivant les règles des beuveries, ils burent les uns aux autres à pleines coupes.

Le lendemain, on arriva dans la région d'Erzeroum. Les émirs qui se trouvaient en ville fermèrent les portes et préludèrent à la résistance. Le Sultan ordonna qu'un homme sûr, à la parole de qui l'on se fiait, se rendît en ville (177) et, au nom du malik, les invitât

webaram.com

à prendre le chemin de la soumission, et, de la part du Sultan, les menaçât par ces paroles : « Le châtiment que j'inflige est terrible » (Coran, XIV, 7). Conformément à cet ordre, le malik envoya à la ville un de ses familiers en compagnie d'un des émirs du Sultan, afin qu'il leur fît prendre à tous la route de la paix, avec beaucoup d'insistance; ils acceptèrent l'ordre du maître écouté, à condition que la vie du malik, de son frère et des autres émirs fût sauve et que le passé fût oublié. Conformément à leur demande, le Sultan le jura par lettre et leur envoya un traité. Après l'avoir lu, Homâm ed-Dîn Djandâr et les autres personnages de la ville vinrent trouver le Sultan et portèrent son drapeau en ville.

Le lendemain, le Sultan monta un cheval conquérant, semblable à une brillante pleine lune; Malik el-Achraf et ses frères marchèrent à pied, près de l'auguste étrier. Quand le Sultan pénétra dans le palais, Malik el-Achraf et ses frères formèrent la haie. Le Sultan, ayant un moment mis pied à terre, s'assit au bord d'un sofa; puis il se leva, prit la main de Malik el-Achraf et s'en alla vers un pavillon solitaire; et ils passèrent cette journée dans le divertissement. Malik el-Achraf, dans son ivresse, intercéda en faveur de Malik Rokn ed-Dîn; il fut bien accueilli, reçut une riche robe et eut l'honneur de baiser la main du souverain qui lui fit la faveur de donner en apanage, à lui Aqseraï et ses dépendances, à son frère Ayyoub-hisar.

Alors le Sultan fit partir des troupes du côté d'Akhlat. Lorsque les lieutenants de Djalâl ed-Dîn (Kharezmchâh) avaient appris cet événement, ils avaient évacué la ville et s'étaient retirés à Arrân. Un mois après, le Sultan dit à Malik el-Achraf : « Il faut que le malik assume les difficultés de l'Arménie (178) et mette Awlati au pouvoir du diwan de Malik el-Achraf, ainsi que quelques autres forteresses de Géorgie ». Malik el-Achraf lui baisa la main et demanda des lettres patentes relatives à ces places et au royaume d'Arménie. Le Sultan admira cette humilité parfaite, fit mettre par écrit les lettres patentes et fit partir vers Akhlat l'émir Tchâchnîguir et cinq mille cavaliers au service du malik, par précaution; il fit avec lui des cérémonies outre mesure dont nul monarque n'était capable de fournir même le dixième, s'excusa et parcourut avec parasol et étendard une longue distance pour prendre congé d'eux. A son retour, il s'arrêta une semaine pour les affaires avantageuses aux places fortes et aux pays. Il donna ordre de rédiger un bulletin de conquête destiné aux diverses parties de ses États; et il regagna Césarée, ayant réalisé ses desseins.

webaram.com

(179) Délit du commandant de la forteresse de Alâïyeh; il est châtié[1].

Sur ces entrefaites, la lettre suivante arriva de Alâïyeh : « Si le Sultan de l'univers ne monte pas vivement à cheval, la bride de l'autorité sur Alâïyeh sortira de la main des serviteurs (180) du Sultan. Le commandant de la place — mieux vaudrait qu'il fût pendu! — a tourné à l'infidélité; il se propose de livrer la forteresse aux gens de Chypre ». Sur ces paroles, le Sultan demeura surpris et pensif; puis il dit : « Je distingue un misérable; j'en fais le seigneur et maître des grands et des bons (181); et c'est lui qui machine une perfidie telle qu'elle est sans excuse. Quel sujet d'étonnement! » Aussitôt, en compagnie de quelques intimes, (182) il monta sur un mulet bai et, trois jours après, parvint à Alâïyeh. Il feignit de ne rien savoir et s'occupa secrètement de faire enquête et recherches. Lorsqu'il fut avéré que le commandant de la place était traître et perfide, lorsqu'en sa présence les imâms et les *hâfizh* témoignèrent contre lui et exposèrent tout le cours de ses pensées, et lorsqu'il fut reconnu que c'était la vérité pure, le Sultan ordonna sur le champ que, le mettant en morceaux, on le portât sur le donjon et que l'on y pendît son corps avili, comme il le méritait. Quiconque avait été d'accord avec lui dans ce dessein subit le même sort. Quand les seigneurs du littoral entendirent parler de ce châtiment, ils envoyèrent en hâte et de toutes parts impôt et tribut au possesseur du trône et du diadème. Là, durant deux mois, il banquetait princièrement et jouissait de son pouvoir. De là, il vint à Antalia, y séjourna quarante jours et ordonna que ses troupes victorieuses se tinssent tranquilles durant une année dans leurs résidences.

[1] (Dès le début de son règne), « Keykobâd mit à profit les divisions des chrétiens pour s'emparer de divers châteaux arméniens le long de la côte méditerranéenne et ailleurs, entre autres le château de Galonoros *καλὸν ὄρος*, Candelor (ou Scandalor); il en fit sa résidence d'hiver, y éleva des constructions qui le transformèrent en un port considérable et le nomma Alâiyeh » (*Enc. Islam*, II, p. 680, col. 2).

webaram.com

(185) Les troupes du sultan se dirigent vers l'Arménie; conquête de la région d'Akhlat et du reste de l'Arménie qui sont réunies à l'empire (vers 629/1232)[1].

Le Sultan fut informé de ceci : l'Arménie était devenue un désert; Malik el-Achraf s'était fixé à Damas, après Sandjâr, à cause de son amour du bien-être, il avait pris le chemin du divertissement, et la pensée de l'Arménie n'occupait plus son esprit; à tout moment, l'armée des Mongols faisait incursion et emmenait en captivité le reste des sujets; une partie des troupes kharezmiennes infestait ces cantons et y entravait les communications (186). Par bonté et miséricorde extrêmes, le Sultan ordonna à Kamâl ed-Dîn Kamiâr de se diriger vers ces confins avec toutes ses troupes victorieuses et d'annexer à l'Empire le pays d'Arménie, d'Akhlat et Bitlis à la région de Tiflis. Conformément à cet ordre, l'émir Kamâl ed-Dîn se mit en route avec toute l'armée. Lorsqu'il parvint à Akhlat, il trouva le pays « comme une demeure sans habitants ». Sans pourparlers, sans demande ni réponse, quelques personnes de distinction, restées dans la ville, vinrent à sa rencontre. Aussitôt on arbora en ville l'étendard du Sultan, l'on prêta serment de fidélité au Sultan et l'on fit la prière en son nom. Les troupes décampèrent de la ville et s'installèrent au bord du lac (de Van). Les régiments, suivant les émirs, se répandirent de tous côtés et prirent possession de toutes les provinces de l'Arménie, grâce à la majestueuse puissance du Sultan. L'émir Kamâl ed-Dîn fit connaître au Sultan la conquête de l'Arménie et l'état de dévastation des villes et des campagnes. Le sultan se réjouit de la conquête de l'Arménie et rendit exécutoire un édit pour influencer heureusement et pour se concilier l'émir Kamâl ed-Dîn et les autres émirs qui répondaient de leur autorité sur les troupes. Alors il donna de l'argent au *çâhib* Zhiya ed-Dîn Qarâ-Arslân, à Saad ed-Dîn Mostawfi d'Ardébil et à Tâdj ed-Dîn Parvâneh, afin qu'ils se rendissent à Akhlat et en Arménie; ils devaient prendre toutes mesures nécessaires à ces pays, déterminer les chapitres du budget, enregistrer les biens des absents et des tués; quant à l'émir Kamâl

[1] Djalâl ed-Dîn mort tragiquement (1231), ses troupes s'étaient débandées. Keykobâd les prend à sa solde et s'empare d'Akhlat que Djalâl ed-Dîn avait enlevé à l'Ayyoubide Malik el-Achraf en 1229.

webaram.com

ed-Dîn, il se rendrait à Erzeroum et attendrait des ordres. Lorsqu'ils arrivèrent, l'émir Kamâl ed-Dîn avait eu besoin de chaux pour le crépissage des bâtiments démolis des forteresses (187). Il y avait de la pierre à plâtre et du bois aux environs de Adeldjevâz; il donna ordre que chacun des émirs contruisît quelques grands fours et fît travailler. En deux ou trois jours, un millier de fours fonctionnait et le produit en était transporté à dos de chameau et de mulet aux lieux où il en était besoin. Lorsque cette affaire fut terminée et que l'émir vint à Erzeroum, un ordre arriva, le convoquant et renvoyant les troupes à leurs résidences. Aussitôt il donna congé aux troupes et se rendit lui-même à la Cour.

Quand Zhiya ed-Dîn, Tâdj ed-Dîn et Saad ed-Dîn arrivèrent dans la région d'Akhlat avec mille cavaliers particuliers et pages privés, ils organisèrent le *divan*, enregistrèrent tous les biens et domaines, convoquèrent sur leurs propres terres les cultivateurs et propriétaires fonciers, distribuèrent des semences et du bétail, et firent remise des obligations contractées; ils convoquèrent les commandants des forteresses et s'assurèrent de la totalité des revenus et dépenses. Lorsque ces nouvelles se répandirent dans les pays de Géorgie et d'Arrân, tous les (habitants) dispersés et expulsés reprirent le chemin de leur patrie et, en peu de temps, le pays redevint prospère.

Le commandement des troupes de ces provinces fut confié à Sinân ed-Dîn Qaïmâz, émir intrépide et ayant la pratique du commandement. Il apprit que Qîr-Khân avait campé à Thâthvân avec un gros de troupes kharezmiennes, et que le pays n'était pas à l'abri de ses coups. Le Sultan avait permis de les inviter à faire acte de soumission à la Cour. Un jour, Sinân ed-Dîn Qaïmâz, avec un page et un écuyer, faussa compagnie aux émirs et prit la route de Thâthvân. Arrivé dans le voisinage, il rencontra un soldat de l'armée kharezmienne et lui dit : « Annoncez ceci au khân : le désir (188) d'une entrevue s'est emparé de Qaimâz; il est venu sans flèches ni carquois; s'il en obtient licence, il aura l'honneur de présenter ses devoirs ». Qîr-Khân, ayant entendu ces paroles, fut surpris; il dépêcha l'un de ses lieutenants, qui avait avec lui vieille amitié, pour vérifier l'exactitude de la nouvelle. Lorsqu'il fut avéré que c'était Qaïmaz, Qîr-Khân partit à sa rencontre avec un chambellan. La rencontre faite, après maintes civilités, l'émir Sinân ed-Dîn, ayant demandé autorisation, se rendit auprès de l'épouse de Qîr-Khân, la salua, l'interrogea sur les malheurs du temps et, après l'avoir consolée, revint trouver Qîr-Khân. Il

webaram.com

demanda familièrement à manger; on apporta ce qu'il y avait de préparé. Après le repas, Sinân ed-Dîn tira de son étui le Coran qui pendait à son cou, y posa la main et fit les serments suivants : «Les émirs du Sultan n'ont ni n'auront aucun mauvais dessein envers Qîr-Khân et les autres émirs kharezmiens. Ils ne pensent qu'à ceci : qu'après avoir erré misérablement, vous parveniez à un asile et à une demeure fixe, et c'est pour cela que le Sultan a ordonné au *çâhib* de vous faire entrer dans le cercle de l'obéissance. Si cela vous convient, il faut que Qîr-Khân et tous les émirs du Kharezm jurent qu'ils sont d'accord avec le Sultan, secrètement et ouvertement». Qîr-Khân et les autres émirs arrivèrent tous et prêtèrent serment sur cette proposition. On apporta à boire et, lorsque quelques coupes eurent circulé, Sinân ed-Dîn s'excusa et demanda licence de s'en retourner, afin d'informer le *çâhib* et les autres émirs. Il décida (189) qu'ils monteraient à cheval le matin et qu'ils se rendraient aux jardins de la ville afin que les émirs et les grands personnages de l'Empire vinssent à leur rencontre et que les affaires importantes fussent alors établies et décidées. Lorsque Sinân ed-Dîn Qaïmâz arriva en ville, la prière était passée; les hauts fonctionnaires du *divan* s'étaient levés. Le *çâhib* lui demanda la cause de son absence et Sinân le mit au courant des circonstances. Tous le félicitèrent de ses capacités et de son intrépidité parfaites. Le *çâhib* fit dresser une grande table. Le lendemain, alors que la lumière solaire paraissait et dominait les cimes des montagnes de l'Est, Qîr-Khân et les autres émirs du Kharezm étaient arrivés aux environs de la ville. Tâdj ed-Dîn Parvâneh, Sinân ed-Dîn Qaïmâz et les autres émirs allèrent au-devant d'eux, les firent descendre en un jardin et présentèrent les mets qu'ils avaient tenus prêts. Quand le repas fut terminé, Tâdj ed-Dîn Parvâneh demanda renouvellement du serment afin de le consolider. Qîr-Khân et les autres émirs répétèrent le serment dans les formes de la veille, de sorte que Parvâneh et les autres émirs eurent l'esprit tranquille. Le soir, Parvâneh se rendit en ville et relata les choses importantes qu'il avait faites et menées à bien. Le *çâhib* donna ordre d'organiser un banquet double de celui de la veille. Le lendemain, il sortit de la ville à la tête d'une nombreuse escorte, avec éclat et magnificence. Lorsque Qîr-Khân fut averti de l'arrivée du cortège du *çâhib*, il vint à sa rencontre. Ils s'embrassèrent; le *çâhib* traita Qîr-Khân tout affectueusement, et ils descendirent dans un jardin. Le *çâhib* conclut un traité avec Qîr-Khân; il partagea entre lui et les autres chefs la

webaram.com

totalité des districts d'Erzeroum; il s'excusa de se borner momentanément à cette mesure, et ajouta : « Quand nous arriverons auprès du Sultan, un règlement complet interviendra ». Alors il retourna en ville et, sur des actes au chiffre du Sultan qu'il avait apportés avec lui, des diplômes furent rédigés au nom (190) de chacun des émirs du Kharezm. Au matin, le *çâhib* envoya à Qîr-Khân les diplômes, avec trois cents robes d'honneur de diverses catégories. Le lendemain, l'on partit pour Erzeroum avec tous les gens des Kharezmiens.

webaram.com

LE MOT *EKEŁEC̣I*[1],

PAR

A. MEILLET,
MEMBRE DE L'INSTITUT,
SECRÉTAIRE GÉNÉRAL DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES ARMÉNIENNES.

Il est évident que le nom arménien *ekełec̣i* եկեղեցի de l'« église » remonte au grec ἐκκλησία, évident aussi que la forme arménienne ne reproduit pas purement et simplement la forme grecque. Il se pose donc ici un problème.

Le regretté Finck a vu la question, dans la *Zeitschrift* de Kuhn, XLIII, p. 328-330. Mais la solution qu'il a proposée — influence du nom de la province d'Ekełeac̣ Եկեղեաց — n'est évidemment qu'un jeu d'esprit.

Dans son dictionnaire monumental, M. H. Adjarian ne trouve cependant pas d'autre hypothèse à signaler.

Pour déterminer le problème, il faut esquisser l'histoire du vocabulaire du christianisme en Arménie.

Tous les termes essentiels sont évidemment syriaques ou iraniens — les deux séries de mots relevant d'une même influence. Jusqu'à l'avènement de la dynastie sassanide, l'aristocratie parthe qui dominait en Arménie était étroitement liée à l'aristocratie parthe de l'empire arsacide régnant dans le domaine iranien. Durant cette période, la civilisation grecque n'agissait pas directement sur les Arméniens, et il n'apparaît pas qu'aucun mot ait été alors emprunté directement par l'arménien au grec.

Dans le premier fascicule de cette Revue, p. 10 et suiv., il a déjà été montré que les plus anciens emprunts de l'arménien au grec se sont faits par voie araméo-iranienne. Ce qui est vrai de

(1) Sur l'influence syriaque, voir, dans ce fascicule, l'article capital du P. Peeters sur les origines de l'alphabet arménien.

webaram.com

termes techniques comme *lambar* — et il y faut ajouter *kant'eł* — ou de mots de la langue politique comme *ark'ay* l'est aussi du vocabulaire chrétien.

Sauf des termes tout à fait savants et nullement adaptés de la hiérarchie ecclésiastique, comme *episkopos*, rien de la terminologie religieuse n'est grec en arménien.

Pour désigner le «prêtre», on recourt à un mot aussi purement syriaque que *k'ahanay*. L'autre nom, *ereç*, est un calque du gr. *πρεσβύτερος*; car le sens étymologique de *erēç* est «ancien», et le mot est en effet apparenté à lat. *prīscus* et, de plus loin, à gr. *πρεσβύς* lui-même. Mais, comme le fait remarquer M. Adjarian dans son dictionnaire étymologique, le syriaque a obtenu un nom du «prêtre» par une traduction semblable de *πρεσβύτερος*; l'expression arménienne de «prêtre» par «ancien» s'explique donc par le syriaque, et l'on n'est nullement obligé de tenir *erēç* pour un calque direct du grec. A en juger par *k'ahanay*, il y a chance pour que ce soit le syriaque que l'arménien a imité.

Le nom *abełay* du prêtre «régulier», non marié, est syriaque.

L'étymologie de *vardapet* «maître» n'est pas exactement reconnue. On sait que *vardapet* s'oppose à *ašakert*, ainsi Luc VI, 40, *ոչ է աշակերտ լաւ քան զվարդապետ իւր* «οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον». Or, *ašakert* est notoirement emprunté à l'iranien, et *vardapet* a l'air fait comme *sparapet*, c'est-à-dire que ce serait un composé d'origine iranienne. Il n'est guère douteux que le premier mot soit iranien comme le second, bien que l'original iranien de *vardapet* n'ait pas encore été découvert. [M. E. Benveniste propose ici même, p. 10, une hypothèse à ce sujet.]

Le nom, *sarkawag*, du «diacre» n'est pas expliqué non plus; le caractère iranien n'en est pas aussi évident que dans les cas précédents. En tout cas, l'arménien ne se sert pas du terme grec qui s'est répandu en Occident.

Le nom, *margarē*, du «prophète» a été reconnu pour iranien depuis la découverte des textes sogdiens.

Le nom, *hreštak* ou *hrštak*, de l'«ange» est notoirement iranien : c'est la traduction exacte de *ἄγγελος* «messager»; car le sens de «messager» se trouve encore en arménien.

Le «jeûne» est désigné par le mot d'origine parthe *parhk'*, *pahk'*, et «jeûner» se dit *pahel*.

Le verbe *paštel* «honorer» repose sur **parištel*, en face de *ambarišt* «impie», et est iranien. L'origine de *apašxarel* «se repentir»

webaram.com

est moins claire; mais on ne peut guère douter qu'il ne faille chercher en iranien.

Le nom, *karapet*, du «précurseur», le *πρόδρομος* (Héb. VI, 10), est manifestement iranien; mais on ne sait d'où il sort.

Et l'on ne voit pas davantage d'où vient *mkrtem* «je baptise», qui, en aucun cas, ne saurait passer pour un mot indigène en arménien.

D'où que vienne *awet* «bonne nouvelle», la formation de *awetaran* «évangile» est iranienne : l'élément *-ran* qui y figure représente, on le sait, un second terme de composé iranien. *-dāna-*.

L'«épître» n'est pas, comme en gotique, désignée par le mot grec *ἐπιστολή* d'où got. *aipistaule*, et l'«apôtre» n'est pas désigné par *ἀπόστολος* d'où got. *apaustaulus*. Le nom arm. *tʻultʻ* de l'«épître» est d'origine inconnue, évidemment emprunté, et le nom arménien *aṙakʻeal* de l'«apôtre» est un dérivé de arm. *aṙakʻel* «envoyer», dont l'étymologie n'est pas transparente.

Du nom, *zatik*, de la fête de Pâques, il a été donné souvent des «étymologies populaires» qu'on trouve dans le dictionnaire de M. Adjarian; mais l'étymologie n'en est pas connue. Le mot *πάσχα* dont se servent les évangiles ne figure pas dans la traduction arménienne. Mais on ne voit pas pourquoi, dans Luc XXII, 7 et suiv., la traduction arménienne a le mot sémitique *pasekʻ* (պաս-եք, avec պ et ք) qui ne figure pas dans les passages correspondants de Matthieu et de Marc. On ne peut du reste rien tirer de arm. *pasekʻ* parce que le mot figure dans l'Ancien Testament là où le grec a *φάσεκ*.

Pour désigner les «Juifs», l'arménien recourt à *hreay* (de **hureay*), où le traitement *-r-* de *-d-* (ou plutôt *d*) intérieur concorde avec le traitement du même phonème dans tous les anciens emprunts de l'arménien à l'iranien (*Mar*, *sparapet*, *hrawēr*, etc.).

Non seulement *šabatʻ* a en arménien sa forme sémitique; mais on a même *urbatʻ* «*παρασκευή*», et l'emprunt a été fait assez anciennement pour que l'*u* intérieur du mot sémitique se soit amui (v. Hübschmann, *Arm. Gramm.*, p. 315).

Pour désigner le «couvent», on se sert du mot arm. *vankʻ* (gén. *vanaç*) qui, à en juger par *awan* «village» est d'origine iranienne.

La *συναγωγή* juive, qui partout en Occident est désignée par le mot grec, l'est par le dérivé arm. *žołovurd*.

En somme, dans le vieux fonds du vocabulaire arménien du christianisme, il y a des éléments araméens, des éléments ira-

webaram.com

niens et nombre de mots sans étymologie connue dont plusieurs ont une physionomie plus ou moins iranienne. On n'y trouve pas de mots pris immédiatement au grec.

Ceci posé, on conçoit que *ekełeçi* se dénonce par sa forme comme n'ayant pas été emprunté directement au grec.

L'emploi de la formation arménienne en *-çi*, qui est courante, ne surprend pas s'il s'agit d'un emprunt fait par un intermédiaire iranien ou araméen. Les emprunts anciens faits de ce côté comportent souvent une forte adaptation.

En empruntant πλατεῖα et φιλόσοφος par l'intermédiaire de l'araméen, l'arménien a eu *połotay* (պողոտայ) et *pʻilisopʻay* (փիլիսոփայ). Le gr. ἐξορία est représenté en arménien par *akʻsorkʻ* (աքսորք), *akʻsorankʻ*, par suite de l'intermédiaire araméen.

Le mot *połotay* offre, d'autre part, par rapport au grec, une voyelle intercalaire dont l'équivalent se retrouve dans *ekełeçi* en face de ἐκκλησία.

En des conditions différentes, mais d'une manière semblable, un *a* s'est développé dans arm. *hetʻanos* «païen». C'est évidemment le gr. ἔθνος; mais ni le sens du mot : «païen» et non «nation, nation païenne», ni la forme, avec l'*a* intercalé, ne s'expliquent par un emprunt direct au grec.

Le cas de la traduction arménienne du Nouveau Testament est assez comparable à celui de la traduction slave. L'une et l'autre ont été faites sur le texte grec. Le livre de M. Macler sur l'évangile arménien ne laisse à ce sujet place à aucun doute, et, sur aucun point, on ne discerne une trace sûre d'influence directe d'un texte syriaque sur la traduction arménienne. Mais la langue dans laquelle a été faite la traduction slave présente des traces évidentes d'emprunts au latin et au germanique, d'où il ressort qu'il y a eu évangélisation des Slaves par l'Église d'Occident avant le temps où a été faite la traduction. De même, longtemps avant la date où a été faite la traduction arménienne, le christianisme s'était répandu chez les Arméniens; le vocabulaire enseigne que les modèles grecs sont intervenus en un temps où le terrain était déjà préparé.

Mais, alors, le pays arménien faisait partie de l'aire des civilisations iraniennes. On était à l'époque où une aristocratie parthe dominait en Arménie comme dans l'Iran. En ce temps là, les gens

webaram.com

qui écrivaient se servaient en grande partie de l'araméen. L'aristocratie était de langue iranienne; mais ses employés, ses scribes, étaient plutôt de langue araméenne. Les textes officiels en moyen-iranien, avec leur caractère tout iranien et leurs «idéogrammes» araméens, portent trace de cette singulière dualité. Ce sont sans doute des gens de langue syriaque qui ont apporté et répandu le christianisme; mais la langue des pays proprement parthes était iranienne. Et c'est de ce milieu complexe, bilingue, que sera venu le christianisme en Arménie. C'est toujours à Édesse qu'on est renvoyé pour les origines de l'église arménienne. Dans les mots cités ci-dessus, les emprunts au syriaque sont proprement chrétiens, tandis que les emprunts à l'iranien sont des termes généraux qui ont servi à exprimer des notions chrétiennes. Il n'est pas évident que l'arménien ait pris à l'iranien des mots chrétiens.

Pour rendre compte du vieux fonds du vocabulaire chrétien chez les Arméniens, il faudrait connaître les langues dont se servaient, en pays iranien du Nord, les chrétiens de l'époque arsacide. Alors sans doute, on verrait d'où viennent des mots mystérieux comme *sarkawag* «diacre», *vardapet* «maître», *karapet* «précurseur», *mkrtem* «je baptise», *zatik* «Pâques» et comment s'explique la forme de noms originairement grecs comme *ekełeçi* ou *het'anos* : ces obscurités ne sont pas isolées, et il suffit de rappeler que l'origine de mots comme *hariwr* «cent», *k'ałak'* «ville», *awag* «grand» (puissant), *haraw* «sud», *hiwsis* «nord», qui doivent être des emprunts, est inconnue. L'arménien laisse entrevoir le vocabulaire de ces chrétiens du monde iranien; faute d'avoir ce vocabulaire, on en juge au moins par le reflet arménien. Si l'on admet cette hypothèse, on voit quel intérêt offriraient les faits arméniens. Par malheur, on ne sait guère rien de la propagation du christianisme chez les Arméniens avant l'époque sassanide; mais l'importance du christianisme en Perse dès le début de l'époque sassanide, la part qu'ont les notions chrétiennes chez Mani montrent assez qu'il y a eu des chrétiens en pays iranien durant cette période trouble de la fin des Arsacides où semble s'être préparée la grande organisation nationale de l'époque sassanide.

L'avènement de la dynastie sassanide est, comme l'indiquent les chroniqueurs arméniens, le fait décisif qui a rompu la communauté entre le monde parthe de l'Iran et l'Arménie. Dès lors l'Arménie a une situation à part, entre l'empire sassanide et

webaram.com

l'empire byzantin. La Perse sassanide ayant pris pour religion officielle un mazdéisme strict qui ne paraît pas avoir jamais tenu en Arménie une place notable, c'est le christianisme qui est devenu pour les Arméniens la religion nationale. Mais l'Arménie ne devenant pas pour cela une partie de l'empire byzantin, on a été conduit à traduire les livres sacrés en arménien. D'où la traduction faite sur le grec, avec une langue qui jusque là n'avait subi l'influence du grec que médiatement et peu. Comme une partie de l'Arménie appartenait à l'empire byzantin, il ne manquait pas d'Arméniens sachant le grec pour faire la traduction sur le grec.

L'ancienne influence d'une église de type araméo-iranien est encore sensible dans la forme de certains noms propres : *Šmawon* ou *Elišay*, *Eliše* par exemple. La traduction du Nouveau Testament offre en principe des transcriptions de formes grecques : mais l'Ancien Testament a beaucoup de formes présentant des traits sémitiques; les problèmes que posent ces noms sont trop délicats pour être abordés d'une manière incidente.

Les traducteurs du Nouveau Testament ont subi l'influence grecque au point que, en l'absence de formes propres à l'appel en arménien, ils ont reproduit des formes de vocatifs grecs. Par exemple, la forme grecque du nominatif a fourni *Petros;* comme l'arménien, au singulier, ne distingue pas la forme de l'accusatif de celle du nominatif, ce *Petros* a servi de nominatif-accusatif; et puisque, au point de vue arménien, tout se passe comme si la flexion arménienne était bâtie sur la forme de nominatif-accusatif, il a été tiré de là un génitif-datif *Petrosi;* mais, en l'absence d'une forme arménienne spéciale, le vocatif grec *Petre* a été reproduit. Il y a là un état de choses nouveau, attestant une rupture totale et voulue avec l'état antérieur.

webaram.com

LE PSAUTIER ARMÉNIEN ILLUSTRÉ,

PAR

GABRIEL MILLET,

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE,

ET

SIRARPIE DER NERSESSIAN.

Le psautier n'a pas attiré les miniaturistes arméniens. Ces artistes se plaisaient surtout à orner. Ils ont préféré l'évangile dont les canons laissaient le champ libre à leur fantaisie. Ils sont venus au psautier tardivement. Celui que nous publions est, à notre connaissance, le plus ancien qui ait reçu une illustration systématique.

Nous devons de le connaître à un des plus distingués parmi les byzantinistes, M. André Xyngopoulos, éphore général des antiquités byzantines de Grèce. Le manuscrit appartient à l'un de ses amis, M. Emmanuel Ségrédakis. L'un et l'autre nous ont fait l'honneur, dont nous sommes très touchés, de nous l'apporter aux Hautes Études, et de nous offrir de le publier. M^{lle} Der Nersessian était toute désignée pour une pareille tâche. M. Macler a bien voulu accueillir son article. Il m'a fait aussi l'amitié de me demander une contribution, et je dois le remercier de m'avoir ainsi invité à examiner un des problèmes les plus intéressants de l'histoire de l'art en Orient : celui des rapports de l'art arménien avec l'art byzantin. Justement, j'avais en mains de précieux matériaux, encore inédits. Ce sont les miniatures de l'Athos. Deux psautiers de Vatopédi, un troisième de Lavra, m'ont permis de retrouver le type le plus proche de la rédaction arménienne. L'un de ces manuscrits provient des

webaram.com

régions grecques de l'Anatolie, qui touchent à l'Arménie; l'autre a passé entre des mains arméniennes. Ainsi sommes-nous très près de saisir le point de contact des deux domaines artistiques.

Si cette étude apporte quelques données utiles, nous sommes heureux de l'offrir, pour son anniversaire décennal, à la jeune revue que nous accompagnons de nos vœux. Puisse-t-elle réaliser dans toute son ampleur son beau programme : faire revivre le passé d'un peuple qui s'est illustré dans le domaine du savoir, de la poésie et de l'art. A ce peuple, qui a su garder, à travers les plus dures épreuves, la foi en son génie, les collaborateurs de cet article viennent offrir le double hommage, l'un de sa piété filiale, l'autre de son admiration et de son amitié.

Le présent travail comprend deux parties. La première est l'œuvre de Mlle Der Nersessian, la seconde m'appartient. L'ensemble, toutefois, résulte d'une collaboration étroite et doit être signé de nos deux noms.

G. M.

webaram.com

I

DESCRIPTION ET ÉTUDE DU PSAUTIER SÉGRÉDAKIS.

Le manuscrit[1] est composé de 307 feuillets de parchemin fin, mesurant en centimètres 8,5 × 11,5. Les deux feuillets du début et les trois derniers sont laissés en blanc, les autres sont numérotés de 1 à 301 (le feuillet entre les folios 255 et 256 ne porte pas de numéro). Ces chiffres ont été marqués au crayon dans la marge inférieure ; à l'origine, seuls les cahiers étaient numérotés. Il y a vingt-six cahiers, composé chacun de six feuillets doubles. La numérotation commence au folio 23 par le cahier 3 (Գ), les deux premiers sont perdus et ont été remplacés plus tard. Le texte du psaume XVI s'arrête au milieu du folio 22 v°, et le verset suivant (v. 11) reprend en haut du folio 23. Cet intervalle vide indique que les deux premiers cahiers ont été ajoutés pour remplacer ceux qui avaient disparu ; l'examen de l'écriture du texte, de l'encre, du caractère de l'ornement nous amène à la même conclusion.

Les folios sont rognés, et, de ce fait, la partie supérieure de quelques ornements a disparu. Les feuillets ont été coupés sans doute au moment de la reliure, et, à cette date, les deux cahiers du début avaient déjà été remplacés, car l'ornement du fol. 1 est aussi légèrement rogné.

Il y a 17 lignes par page, et la page écrite mesure environ 4,5 × 7,5. L'écriture est en petit *bolorgir*. Les initiales des versets sont alternativement en or ou à l'encre bleue ; lorsque le premier mot est « Dieu » (Ած) ou « Seigneur » (Տր), il est toujours écrit en or, même si le verset précédent commençait aussi avec une lettre d'or. Ces mots sont d'ailleurs toujours en caractères d'or. Les titres sont en rouge, en lettres *bolorgir*, plus petites que celles du texte.

Dans les deux premiers cahiers, on a imité l'écriture et la disposition générale du texte de la partie ancienne, mais on reconnaît une main différente. L'encre est plus pâle, et le bleu des initiales

[1] Qu'il me soit permis d'adresser mes remerciements les plus chaleureux à M. Ségrédakis, qui m'a donné toutes les facilités pour étudier le manuscrit, et à M. Xyngopoulos, qui a eu la bonté de faire les photographies et les dessins.

webaram.com

n'est pas tout à fait pareil. Les titres sont en rouge, mais en caractères *notragir*.

On ne connaît ni la date, ni la provenance du manuscrit. Le mémorial, qui nous aurait éclairés, se trouvait probablement dans les feuillets perdus. Toutefois, au folio 277, une inscription nous apprend que le psautier est antérieur à l'an 1445. En effet les mots suivants y sont écrits en *bolorgir*.

Այս սաղմոս կարդացի ես ըն / իկ վանեցի աբիսո-ղոմի որդի / սիմոն որ վաթսուն ամի / այ էյի թոին (sic) *հայոց պղդ / ով որ կարդայ գրողին և / կարդացողին ողորմի տայ / ամէն:*

C'est-à-dire :

J'ai lu ce psautier, moi, originaire de Van, fils d'Abisolom, Simon, quand j'avais soixante ans, en l'an des Arméniens 894 (= 1445). Que celui qui lit (ceci) dise : *Miserere* pour celui qui écrit et celui qui lit. Amen.

Dans la marge inférieure des folios 24 v°, 25 et 25 v°, un autre lecteur a écrit, en *bolorgir* grossier, des phrases incomplètes, dont le sens est peu clair [1].

Le psautier est composé de la manière suivante. Selon l'usage arménien, les psaumes I à CXLVII se partagent entre huit « canons », et chaque canon se subdivise en sept sections nommées *gobola*[2].

[1] Au fol. 24v°, l'inscription est à l'envers, on a retourné le manuscrit et considéré la marge inférieure comme si elle était la marge supérieure. On y lit : *Քանզի կարեմ իմ այս է / զի ըստ կամեցի և զի.* Au fol. 25 on a repris en partie les mêmes mots, mais ils sont écrits dans le sens même du texte : *Քանզի կարեմ / մեք* (*ա*)*յս է ով պարոն չի / րկանոս...* Au fol. 25 v° : *զայս գիրս տեսց / ես այլ ոչ ուզիմք ուրիշ այս է.* Ces mots traduits littéralement signifient, au fol. 24 v° : « Car voici ce que je peux, pour que, selon son désir et comme » ; au fol. 25 : « Car voici ce que nous pouvons, oh sire tchirkanos » ; au fol. 25 v° : « Que tu vois cette inscription, nous ne désirons (?) rien d'autre ».

[2] Les huit canons comprennent les psaumes suivants : 1. Ps. I-XVII, 2. Ps. XVIII-XXXV, 3. Ps. XXXVI-LIV, 4. Ps. LV-LXXI, 5. Ps. LXXII-LXXXVIII, 6. Ps. LXXXIX-CV, 7. Ps. CVI-CXVIII, 8. Ps. CXIX-CXLVII. Cette division se trouve aussi dans les Bibles. L'édition de Venise, de 1805, répartit les psaumes de la même manière, avec cette seule différence que les psaumes CXLVIII à CL sont inclus dans le huitième canon.

webaram.com

Fol. 248. Jonas sort de la baleine.

PSAUTIER SÉGRÉDAKIS.

A la fin de chacun de ces canons prend place un cantique de l'Ancien Testament. Ces cantiques se classent ainsi :

1° Fol. 29, Cantique de Moïse. . . .	Exode, XV, 1-19.
2° Fol. 63 v°, Cantique de Moïse. .	Deutéronome, XXXII, 1-21.
3° Fol. 103, Cantique de Moïse . . .	Deutéronome, XXXII, 22-43.
4° Fol. 138 v°, Cantique d'Anne, mère de Samuel.	I Rois, II, 1-10.
5° Fol. 179, Cantique d'Isaïe	Isaïe, XXVI, 9-20.
6° Fol. 212, Cantique d'Ézéchias. .	Isaïe, XXXVIII, 10-20.
7° { Fol. 247, Cantique d'Isaïe. . .	Isaïe, XLII, 10-20.
7° { Fol. 248, Cantique de Jonas .	Jonas, II, 3-10.
8° Fol. 278, Cantique d'Habacuc . .	Habacuc, III, 1-19.

Le second cantique de Moïse, on le voit, se divise en deux, et chacune des deux moitiés vient à la suite d'un canon différent. On a voulu sans doute éviter un trop long morceau. Par contre, le second cantique d'Isaïe et le cantique de Jonas, tous deux très courts, se trouvent réunis après le septième canon.

Les trois derniers psaumes, CXLVIII à CL, restent en dehors des canons et forment un petit groupe distinct après le cantique d'Habacuc. Viennent ensuite :

Fol. 284, Cantique des trois jeunes Hébreux, Daniel, III, 26-88.
Fol. 288, Cantique de la Vierge, Luc, I, 46-55.
Fol. 288 v°, Cantique de Zacharie, Luc, I, 68-79.
Fol. 290, Cantique de Syméon, Luc, II, 9-32.
Fol. 291, Psaume supplémentaire de David, considéré comme un psaume deutérocanonique («J'étais petit parmi mes frères. . .»).
Fol. 292, Prière du roi Manassès[1].
Fol. 296, Prière composée par saint Nersès Šnorhali[2] pour les vingt-quatre heures du jour (*Հաւատով խոստովանիմ*. . .).

Après les quatre premiers canons, le cantique est suivi de prières empruntées à l'office de nuit :

Premier canon : fol. 31 v°, «*Քրիստոս է իմ Աստուած*. . . (Le Christ est mon Dieu. . .); *Վասն ի վերուստ խաղա-*

[1] Le texte grec de cette prière apocryphe se trouve dans quelques manuscrits des Septante parmi les cantiques qui accompagnent le Psautier. On pense qu'elle «a été primitivement rédigée en grec et n'a... rien de commun avec la prière des Annales des rois d'Israël ou des Paroles d'Hozaï à laquelle se réfère l'auteur des *Paralipomènes*». (Cf. *Dictionnaire de la Bible*, article *Manassès*, col. 651-653). L'usage arménien a conservé cette prière jusqu'à ce jour et elle se trouve dans tous les livres de prière.

[2] Il fut catholicos d'Arménie de 1166 à 1173.

webaram.com

ղութիւն և փրկութիւն... «Paix et salut du haut...»; fol. 32, *Տէր տուընջեան և դադարեցուցիչ գիշերոյ*... «Dieu du jour et qui donnes le repos de la nuit...».

Second canon : fol. 67, *Տուք փառս Աստուծոյ*... «Rendez gloire à Dieu...»; *Ի ժամն ՚ի գիշերի եւ ՚ի տուընջեան*... «Pendant la nuit et le jour...»; fol. 67 v°, *Ի գիշերի և ՚ի տուընջեան և յամենայն ժամու*... «La nuit et le jour et à toute heure...».

Troisième canon : fol. 106 v°, *Դու ես Տէր մեր*... «Tu es notre Seigneur...»; *Ի ժամն ուղղելոյ զգնացս մեր*... «Pour rectifier nos voies...»; fol. 107, *Տէր երկնի և երկրի*... «Dieu du ciel et de la terre...».

Quatrième canon : fol. 140 v°, *Բարձրացաւ եղջիւր իմ*... «Ma corne s'est élevée...»; *Ի ժամն գտանելոյ մեզ զշնորհս*... «Pour que nous trouvions la grâce...»; fol. 141, *Գոհանամք զքեզ Տէր Աստուած մեր*... «Nous te rendons grâce, notre Seigneur Dieu...».

Dans ses grandes lignes, cette disposition est celle des psautiers arméniens. On considère qu'elle remonte à l'époque des saints Sahak et Mesrop[1]; il faut observer toutefois qu'elle diffère des plus anciens manuscrits connus. Dans un psautier du xe ou du xie siècle, on trouve la division en canons et *gobola*, mais les cantiques manquent[2]. Quelques cantiques se rencontrent dans le psautier de Léon III de l'an 1283[3], mais un autre psautier, attribué au xiie ou au xiiie siècle, nous les donne tous[4].

Il ne semble pas y avoir eu de règle bien établie pour les trois derniers psaumes et le psaume supplémentaire. On pouvait les

(1) P. M. Tchamtchian, *Explication des psaumes* (en arménien), Venise, 1823, t. I, p. 48.

(2) Bibliothèque des PP. Mékhitaristes à San Lazzaro, Venise, psautier n° 1 (1651).

(3) H. Habeschian, *Ein im Auftrage des Königs Leo III abgeschriebenes Psalterium* (1283), dans *Handès Amsorya*, Vienne, 1922 (en arménien), p. 4. Le psautier renferme les cantiques suivants : Moïse (Exode, xv, 1-19), Moïse (Deut., xxxii, 22-43), Isaïe (Is., xxvi, 9-20), Ézéchias (Is., xxxviii, 20-20), Isaïe (Is., xlii, 10-20), Habacuc (Hab., iii, 1-19), Vierge (Luc, i, 46-55), Zacharie (Luc, i, 68-79).

(4) Bibl. des PP. Mékhitaristes à San Lazzaro, Venise, n° 84 (127).

webaram.com

webaram.com

grouper après le cantique du huitième canon [1], ou bien les rejeter vers la fin, à la suite du cantique de Syméon [2]. Il est plus rare de les trouver immédiatement après le huitième canon, à la suite d'une rubrique indiquant le nombre de versets et *gobola* que comprend le canon [3]. Dans bien des cas, le groupe est partagé : les trois derniers psaumes restent après le cantique d'Habacuc et le psaume supplémentaire passe après le cantique de Syméon [4]. C'est ce que nous montre notre manuscrit. Mais on trouve aussi l'ordre inverse : le psaume supplémentaire à la suite du cantique d'Habacuc, les psaumes CXLVIII à CL après le cantique de Syméon [5]. Enfin quelques manuscrits, de date plus récente, n'ont pas le psaume supplémentaire [6].

On retrouve la même hésitation dans le classement des cantiques. Après les huit canons réglementaires, le choix est invariable. Chaque canon avait donc son propre cantique. Au contraire, parmi les derniers, ceux des trois jeunes Hébreux et de Manassès ne viennent pas toujours dans le même ordre. Notre manuscrit, comme un grand nombre de psautiers [7], a le premier immédiatement après les psaumes CXLVIII à CL, et le second après le psaume supplémentaire. Le psaume supplémentaire et la prière de Manassès semblent former un groupe inséparable, car souvent, lorsque le psaume est déplacé, la prière le suit aussi. Dans ce cas, le cantique des trois jeunes Hébreux est rejeté à la fin, à la place occupée auparavant par la prière de Manassès [8], ou bien, mais ceci est plus rare, la prière de Manassès le précède.

Les prières qui accompagnent les quatre premiers cantiques sont toujours les mêmes et se suivent dans le même ordre. Dans

(1) Paris., arm., n^{os} 2, 6, 8, 10, 12. — Brit. Mus., Add. 11857. — Vienne, Mékh., n° 333.

(2) Vienne, Mékh., n° 153, n° 151 (?).

(3) Venise, San Lazzaro, n° 85 (354); Vienne, Mékh., n° 170 (?).

(4) Brit. Mus., Add. 21933; Venise, San Lazzaro, n° 36 (123).

(5) Venise, San Lazzaro, n^{os} 81 (359), 82 (11), 83 (1817).

(6) Venise, San Lazzaro, n^{os} 75 (1813), 80 (388).

(7) Paris., arm., n. 8, 10, 12. — Vienne, Mékh., n^{os} 15, 151, 153, 154, 181, 184, 187, 198, 367, 391, 407, 410, 414, 433, 511. — Venise, San Lazzaro, n^{os} 28 (122), 29 (127), 31 (77), 33 (157), 34 (1111), 36 (123), 41 (520), 60 (1437), 63 (527), 72 (1742), 77 (481), 80 (388), 81 (359), 82 (11), 83 (1817). — Brit. Mus., Add. 21933. — Erzeroum, Bibl. du Collège Sanassarian, n° 3.

(8) Paris., arm., n° 2. — Vienne, Mékh., n^{os} 159, 178, 333. — Venise, San Lazzaro, n^{os} 26 (153), 27 (149), 32 (409), 39 (508), 43 (1238), 84 (127), 178 (1529). — Brit. Mus., Add. 11857.

webaram.com

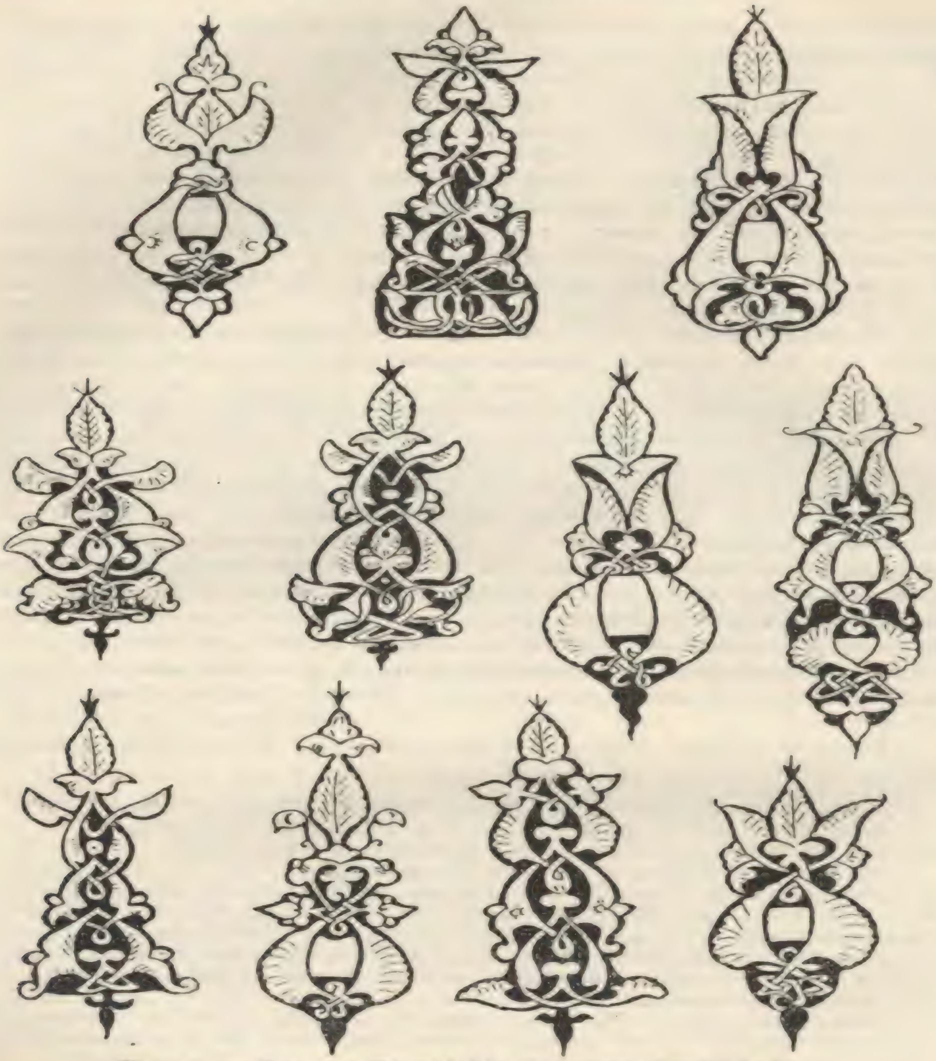


Fig. 1. — Psautier Ségrédakis. Ornements marginaux.

webaram.com

certains psautiers, on a ajouté, pour les autres canons, des prières tirées de l'office de nuit ou de l'office du matin [1]. Il est plus rare de rencontrer des exemplaires où les prières manquent complètement [2].

Les données dont nous disposons ne suffisent pas pour expliquer ces diverses variantes. Un fait nous paraît ressortir clairement de nos recherches. Le psautier Ségrédakis est conforme au type le plus répandu, tant par la disposition des derniers psaumes, que par l'ordre des cantiques et le choix des prières.

Le psautier Ségrédakis a été copié sur un bon modèle avec beaucoup de soin, les fautes d'orthographe ou de copie y sont très rares. Le texte des psaumes est conforme au texte établi par Zohrab, dans son édition de la Bible de 1805. On trouve cependant des variantes importantes dans le texte des cantiques tirés de l'Ancien Testament. Une collation rapide du manuscrit Ségrédakis avec plusieurs psautiers de la Bibliothèque nationale à Paris et de la Bibliothèque des PP. Mékhitaristes à San Lazzaro à Venise, nous a montré toujours les mêmes variantes. Dans la Bible n° 1 (1508) de Venise, le livre des psaumes a été traité comme un psautier liturgique : les cantiques prennent place à la suite des canons. Ces cantiques se retrouvent naturellement à leur place dans chacun des livres dont ils sont tirés. Or le texte n'en est pas le même. Celui qui accompagne les psaumes se distingue par les variantes que nous avons relevées dans les psautiers liturgiques. Nous nous bornons à attirer l'attention sur ce fait, qui n'avait pas encore été signalé, sans chercher à l'expliquer. Dans les éditions du psautier, les cantiques offrent les mêmes variantes que dans les manuscrits [3].

Le psautier ainsi constitué ne répond plus à la pratique actuelle. Les psaumes ne sont pas psalmodiés intégralement. Un certain nombre d'entre eux ont été choisis et répartis entre les différents offices de la journée. Seuls les cantiques des trois jeunes Hébreux et ceux du Nouveau Testament se sont conservés pour être récités à l'office du matin, les autres ont fait place à des hymnes [4]. La prière du roi Manassès est récitée deux fois par jour pendant le carême.

(1) Paris., arm., n° 6. — Venise, San Lazzaro, n°s 30 (1247), 85 (354)
(2) Venise, San Lazzaro, n° 75 (1813).
(3) Voir, par exemple, l'édition de Venise de 1841.
(4) Tchamtchian, *Explication des psaumes*, I, p. 49.

webaram.com

* * *

L'ornementation s'adapte fort bien au texte. Chaque canon a une vignette en forme de bande, un grand motif dans la marge latérale et une très belle initiale. Il y a d'abord trois lignes en onciale, la première en or, la seconde en bleu et la troisième en rouge. La prière de saint Nersès Šnorhali a reçu le même décor. Aux *gobola*, ainsi qu'aux cantiques, il manque la vignette, et l'ornement marginal est beaucoup plus petit. L'initiale s'y retrouve, et les trois lignes, or, bleu et rouge; mais seule la première est en onciale. Le cantique de Syméon n'a ni lettre ornée, ni ornement marginal. Le commencement est simplement indiqué par le mot «de Syméon» (Սիմէոնի), écrit en lettres rouges (pl. I-II).

Les miniaturistes arméniens indiquent toujours les subdivisions du texte par des ornements marginaux, et réservent les vignettes et les ornements plus importants pour les divisions principales. Ainsi sont illustrés en particulier les tétraévangiles : chaque évangile commence avec une vignette et un grand ornement marginal, tandis que le début des leçons est indiqué par une lettre ornée et un petit ornement.

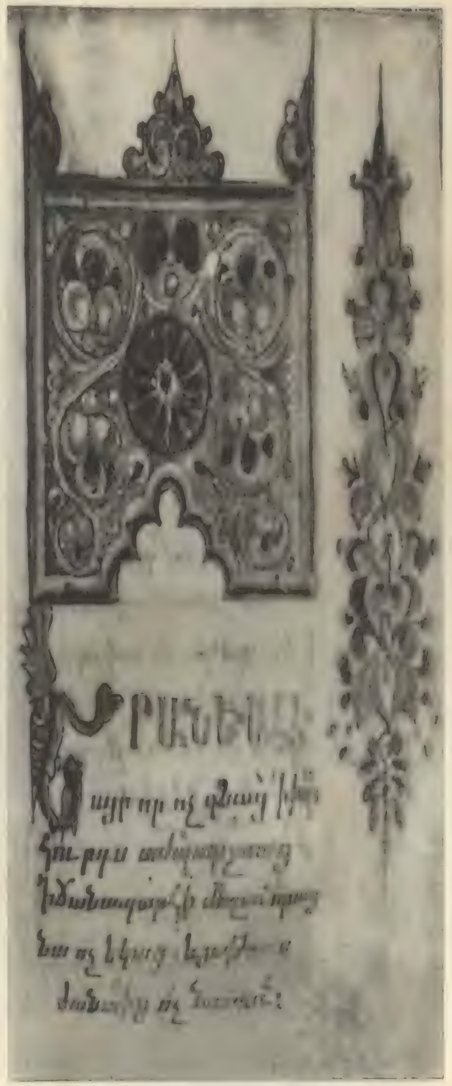
Ce décor est commun à presque tous les psautiers, mais un certain nombre possèdent en plus des miniatures. L'exemple le plus ancien, connu jusqu'à ce jour, est le psautier de Léon III, de l'an 1283. On y voit la Vierge assise tenant l'Enfant sur ses genoux, et, à ses pieds, le donateur, agenouillé, dans l'attitude de la prière [1]. Dans un psautier de la Bibliothèque des PP. Mékhitaristes à Venise, de la fin du XIIIe ou du commencement du XIVe siècle, l'artiste a représenté au début, David, assis, tenant un rouleau sur lequel on lit les premiers mots du psaume 1 [2]. Notre manuscrit semble être un des premiers dans lesquels on trouve plusieurs miniatures. Elles sont au nombre de douze, placées dans le corps du volume. Elles occupent la page entière, ou une partie seulement, et elles sont peintes sur un fond d'or et entourées d'un cadre très étroit.

Le choix est clair. Tous les cantiques, à l'exception de celui

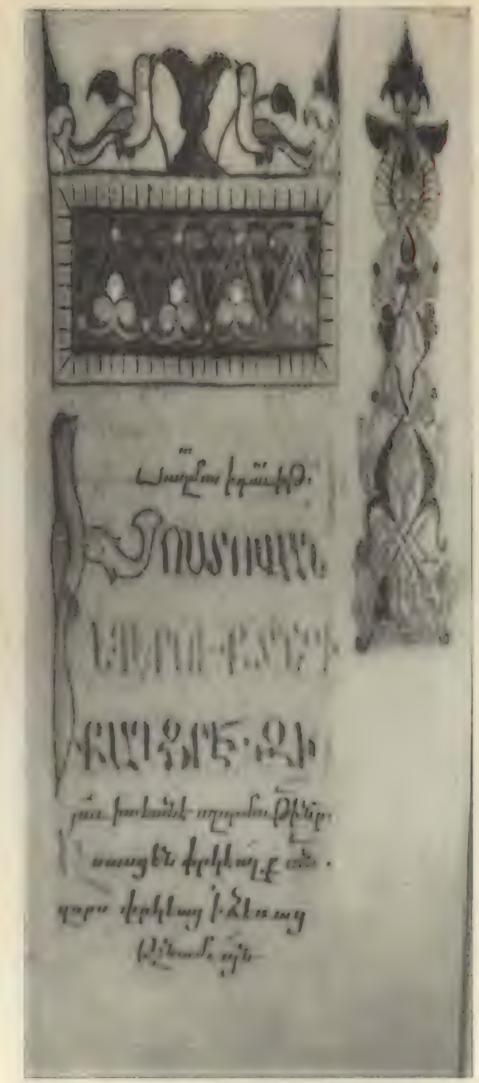
(1) H. Habeschian, p. 4, fig. 1.

(2) Venise, San Lazzaro, n° 35 (521). La donatrice, Marioun, «dame des dames», mentionnée au fol. 91, serait d'après le P. Sarkissian (Catalogue, p. 210-211), la sœur de Kir Anna, qui mourut à Drazark en 1295, ou, selon plus de probabilité, la mère de Constantin III, morte en 1352.

webaram.com

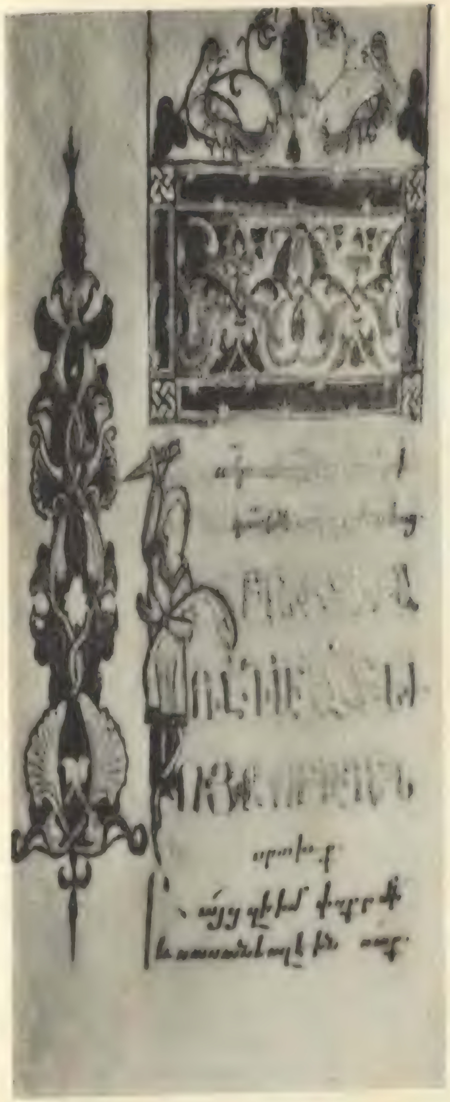


1. Fol. 3. Vignette du premier canon.

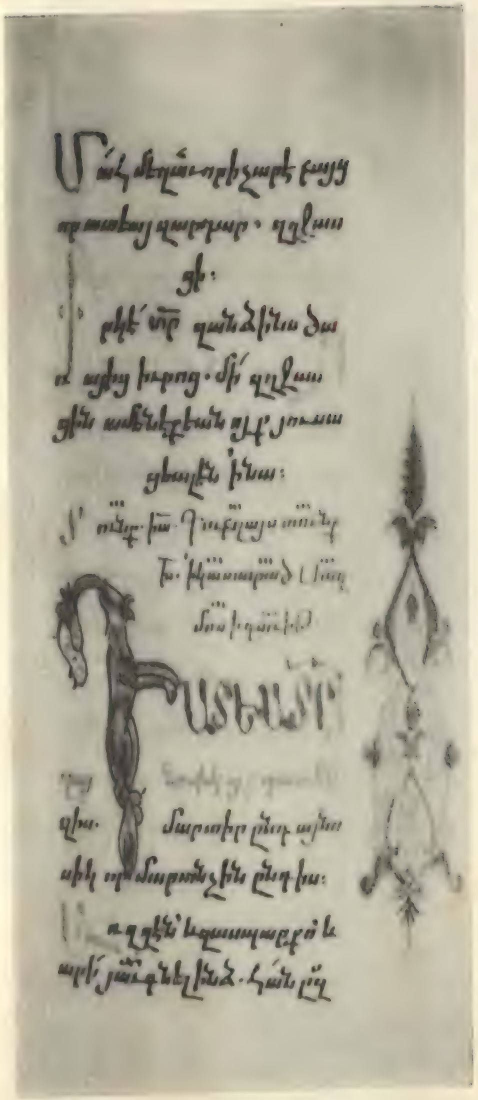


2. Fol. 214. Vignette du septième canon.

PSAUTIER SÉGRÉDAKIS



1. Fol. 142 v. Vignette du cinquième canon.



2. Fol. 59. Psaume 34 : initiale et ornement marginal.

PSAUTIER SÉGRÉDAKIS

webaram.com

d'Anne, mère de Samuel, et des trois cantiques du Nouveau Testament (Vierge, Zacharie, Syméon), sont accompagnés d'une miniature. On a illustré, en outre, le psaume supplémentaire et placé le portrait de saint Nersès en regard de sa prière.

Dans la grande majorité des psautiers arméniens, l'illustration se rapporte, comme dans celui-ci, seulement aux cantiques. Très souvent, le psaume supplémentaire est laissé de côté. Parmi les manuscrits du XVI^e et du XVII^e siècle, on trouve plusieurs exemples d'un cycle complet pour les cantiques de l'Ancien Testament. Mais parfois, comme dans notre psautier, certains d'entre eux n'ont pas été illustrés. Le choix varie légèrement d'un manuscrit à l'autre. Les trois cantiques du Nouveau Testament sont généralement considérés comme un tout, et, seul, le cantique de la Vierge est accompagné d'une miniature. Il est assez rare d'en trouver une auprès du cantique de Zacharie ou de celui de Syméon.

Ces psautiers d'une époque avancée, de qualité médiocre, nous aident pourtant à reconstituer le cycle primitif, imparfaitement conservé dans le manuscrit Ségrédakis. Le prototype de celui-ci devait avoir des miniatures pour le cantique d'Anne, mère de Samuel, et, parmi les cantiques du Nouveau Testament, au moins pour celui de la Vierge. Ces lacunes de notre psautier semblent l'effet d'une négligence. Mais il en est une autre, due probablement à un accident. Dans tous les psautiers arméniens illustrés, et même dans beaucoup qui ont seulement un décor ornemental, nous trouvons au début le portrait de David trônant ou jouant d'un instrument. Il est évident qu'un tel portrait ornait aussi le premier feuillet de notre manuscrit, lorsqu'il était encore intact.

Nous n'avons pas trouvé de manuscrits anciens où les psaumes eux-mêmes aient été illustrés. On rencontre quelques rares exemples au XVII^e siècle. Parfois on a intercalé, par endroits, quelques portraits. Tel est le psautier de 1668, exécuté à Constantinople et conservé à la Bibliothèque des PP. Mékhitaristes à San Lazzaro, n° 36 (123), où l'on voit à diverses reprises, dans la marge, David agenouillé, et une fois Asaph, tenant un rouleau de parchemin [1]. Ailleurs, à l'exemple des psautiers byzantins à illustration marginale, on a représenté les épisodes de l'Ancien

[1] On pourrait rapprocher ce type d'illustration d'un psautier grec de Jérusalem, Ἁγίου Τάφου 53, où la plupart des miniatures sont des portraits. Cf. BAUMSTARK, *Frühchristlich-syrische Psalterillustration in einer byzantinischen Abkürzung*, *Oriens Christianus*, t. V, p. 295-320.

webaram.com

Testament rappelés dans les psaumes, ou des scènes de la vie du Christ. A ce groupe appartiennent le psautier n° 43 (1238) de la Bibliothèque des PP. Mékhitaristes à San Lazzaro, illustré à Constantinople en 1629[1], un psautier de la Bibliothèque publique de Moscou[2] et enfin un manuscrit de l'an 1690, de la Bibliothèque des PP. Mékhitaristes à Vienne (n° 393).

L'illustration des psaumes eux-mêmes est, on le voit, un procédé peu employé par les artistes arméniens et apparaît à une date très avancée. Le type normal du psautier est celui où l'on a illustré les odes, comme dans le nôtre. Il se rattache donc au groupe de psautiers byzantins à frontispices, que certains savants ont nommés «psautiers aristocratiques».

* * *

Nous avons vu quelle place occupe l'ornement. Les motifs sont dessinés avec finesse et précision. Les tons prédominants sont le bleu de cobalt, la laque, le vermillon, le vert, parfois foncé, parfois très vif. Le fond d'or et la ligne d'or qui dessine les contours rehaussent les couleurs qui ont gardé tout leur éclat.

Les vignettes (pl. I et II) sont ornées de motifs variés. On y trouve diverses combinaisons de rinceaux ou de zigzags, avec des

[1] Fol. 3 v°, St. Épiphane. — Fol. 24, ps. XII, Adam et Ève. — Fol. 31, cantique de Moïse, passage de la mer Rouge. — Fol. 40, ps. XXIII, Ascension. — Fol. 45, ps. XXVIII, Baptême. — Fol. 54, cantique de Moïse, Moïse. — Fol. 63 v°, ps. XL, Trahison. — Fol. 70 v°, ps. XLVII, David luttant contre des ennemis. — Fol. 74, ps. XLIX, Jugement dernier. — Fol. 83 v°, ps. LV, Saul poursuit David. — Fol. 94 v°, ps. LXVII, Descente aux Limbes. — Fol. 103, cantique d'Anne, Anne agenouillée devant Élie. — Fol. 109 v°, ps. LXXV, Crucifiement. — Fol. 120 v°, ps. LXXXIII, Nativité. — Fol. 128, cantique d'Isaïe, Isaïe et Ézéchias. — Fol. 129 v°, ps. LXXXIX, Adam et Ève chassés du paradis. — Fol. 141, ps. CII, David et Abisag la Sunamite. — Fol. 149, cantique d'Ézéchias, Isaïe et Ézéchias. — Fol. 156, ps. CIX, la Trinité. — Fol. 157 v°, ps. CXIII (?), destruction de Jéricho. — Fol. 175, ps. CXXVII, Salomon. — Fol. 189 v°, cantique d'Habacuc, Habacuc. — Fol. 194 v°, cantique de Manassès, Manassès. — Fol. 196 v°, cantique de la Vierge, la Visitation. — Fol. 197 v°, cantique de Zacharie, l'ange parle à Zacharie. — Fol. 199, cantique des trois jeunes Hébreux, les trois enfants dans la fournaise. — Fol. 200 v°, portrait de Nersès Šnorhali et de Grigoris.

[2] TIKKANEN, *Die Psalterillustration im Mittelalter*, Helsingfors, 1895, t. I, p. 109-110.

webaram.com

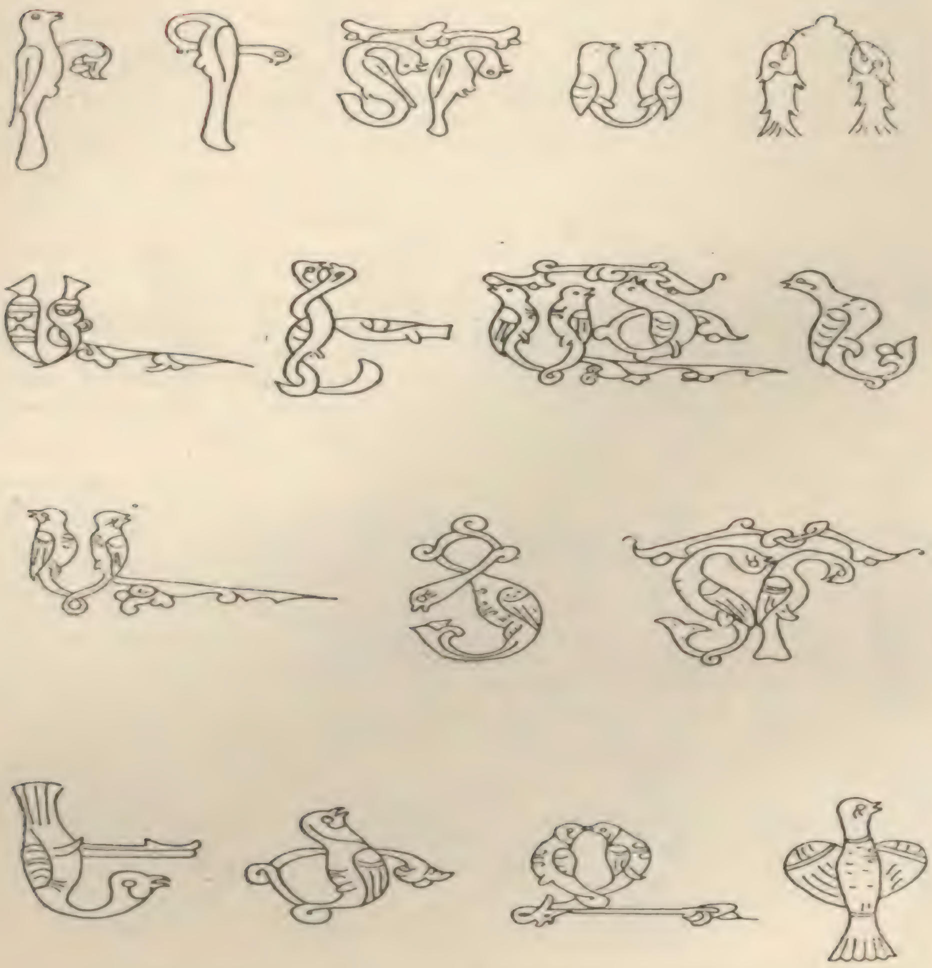


Fig. 2. — Psautier Ségrédakis. Initiales.

webaram.com

Fig. 3. — Psautier Ségrédakis. Initiales.

webaram.com

palmettes ou des fleurons. Parfois, comme au folio 142 v°, des courbes variées se croisent, et forment un décor plus riche. Un fleuron ou un motif très simple, prend place au-dessus de la vignette, au milieu, parfois entre des oiseaux affrontés ou adossés.

Les ornements marginaux sont formés de palmettes, de demi-feuilles d'acanthes et de fleurons (fig. 1). La silhouette générale varie peu, il serait toutefois difficile de trouver, dans tout le corps du manuscrit, deux motifs absolument identiques. Mais c'est surtout dans les initiales (fig. 2 et 3) que l'artiste a donné libre cours à sa fantaisie. Quelques-unes, ornées de simples fleurons, rappellent les manuscrits du XII^e^ et du XIII^e^ siècle. La plupart sont formées d'animaux, le plus souvent d'oiseaux, et aussi de poissons et de reptiles. On y trouve même un renard. Les combinaisons en sont très variées. C'est parfois un seul oiseau, très adroitement stylisé, parfois ce sont deux ou trois animaux de même espèce ou d'espèces différentes. L'adaptation la plus habile est peut-être celle de la lettre բ au fol. 133 v° (fig. 3) : un renard, dressé sur ses pattes de derrière mord un oiseau, et un serpent s'enroule autour du renard et de l'oiseau. Plus loin, au fol. 142 v° (fig. 3) revient la même lettre ; cette fois, un homme, de son couteau, menace un serpent qui l'enlace. De nouveau, au fol. 296 (c'est ici la lettre Հ), un homme va tuer un oiseau en frappant le sol avec sa tête. Le mouvement hardi du corps est rendu avec beaucoup de justesse (fig. 3).

Tout ce décor ornemental ressemble beaucoup à celui du psautier de Venise de la fin du XIII^e^ ou du XIV^e^ siècle, et d'autres manuscrits exécutés en Cilicie vers la même époque. Nous pouvons donc admettre que notre manuscrit a été écrit et illustré en Cilicie, probablement dans la première moitié du XIV^e^ siècle.

Les cahiers du début sont d'une époque beaucoup plus avancée, peut-être du XVI^e^ ou du XVII^e^ siècle. La grande vignette et l'ornement marginal ressemblent un peu au décor des autres cahiers (pl. I, 1), mais le dessin est plus mou, les couleurs plus ternes. Au début de chaque *gobola*, en marge, des petits bouquets de fleurs se détachent sur un fond d'or.

***

Les miniatures du psautier peuvent se répartir en deux catégories : les portraits et les sujets. Les portraits illustrent les

webaram.com

deux cantiques de Moïse tirés du *Deutéronome*, ceux d'Isaïe et d'Habacuc, enfin la prière de saint Nersès Šnorhali.

Les prophètes (pl. III-V) sont dessinés sur un fond de paysage. Deux montagnes, taillées en escalier, se dressent symétriquement de chaque côté; au premier plan, sur une autre montagne, parfois arrondie, se tient le personnage. Il est tourné de trois quarts vers la droite, une jambe légèrement avancée, comme s'il marchait. D'une main, il tient un rouleau déplié, il fait, de l'autre, un geste de prière ou d'allocution.

Cette attitude est celle des prophètes dans les manuscrits arméniens. Nous pouvons nous en rendre compte par les nombreux portraits dessinés dans un Manuel de peinture conservé à la Bibliothèque des PP. Mékhitaristes à San Lazzaro à Venise [1]. Ce type tend même à remplacer le portrait d'auteur. Dans la Bible illustrée en 1319 par Sargis Pidzak, David et Salomon, dessinés en marge, au début du *livre des Psaumes* et du *livre des Proverbes*, rappellent les prophètes de notre psautier, tandis que [2], dans les manuscrits plus anciens, tels que la Bible d'Erzingha, on trouve le portrait de l'auteur assis [3].

Seul le portrait d'Isaïe au fol. 178 v° (pl. IV, 1) se distingue des autres. Le prophète, presque de face, tient le rouleau et lève l'autre main vers le segment de ciel, d'où partent trois rayons. Il est dans un intérieur, les pieds sur un coussin au riche décor. Des édifices garnissent le fond. L'un, à gauche, se présente de face, l'autre, à droite, est vu en perspective; l'ensemble nous donne une certaine impression de profondeur.

Le miniaturiste ne s'est pas contenté de cette image conventionnelle. Il a pris soin d'y ajouter, quand il l'a pu, certains traits caractéristiques, de manière à la relier au texte.

Au fol. 102 v° (pl. IV, 2) commence la seconde partie du cantique de Moïse, tiré du *Deutéronome* : trois rayons rouges partent du segment de ciel étoilé et descendent sur la montagne. Ceci

(1) N° 1434. Une inscription à la page 75 donne la date de 1511, mais les dessins nous paraissent antérieurs à cette date. Pour la description de ce manuscrit, voir Alichan, dans *Basmavêp*, 1896, p. 289-293, 346-352, 385-397, 446-450 (en arménien) et F. Macler, *Documents d'art arménien*, Paris, 1924, p. 25 et suiv.

(2) Venise, San Lazzaro, n° 1 (1508).

(3) A. Tchobanian, *La Roseraie d'Arménie* t. II, Paris, 1923, p. 33 (hors texte).

1. Fol. 64. Moïse priant.

2. Fol. 246 v. Isaïe priant.

PSAUTIER SÉGRÉDAKIS

webaram.com

1. Fol. 178 v. Isaïe priant.

2. Fol. 102 v. Moïse priant.

PSAUTIER SÉGRÉDAKIS

webaram.com

webaram.com

est une interprétation littérale du premier verset, dont le début est transcrit sur le rouleau du prophète : « Car le feu s'est embrasé dans ma colère; il a brûlé jusqu'au fond des plus bas lieux, il a dévoré la terre et son fruit, et il a embrasé les fondements des montagnes » (*Deut.*, XXXII, 22). Ces paroles ont été illustrées dans d'autres psautiers arméniens. Le n° 12 de la Bibliothèque Nationale de Paris, dans la marge latérale, nous montre Moïse de face, debout. La main droite est levée et trois petits rayons rouges sortent de la paume. Parfois, à la même place, l'image du feu prend la place du portrait : des flammes jaillissent d'une coupe. Un motif analogue illustre un passage de l'évangile de Luc, où il est également question du feu : « Je suis venu mettre le feu sur la terre; et qu'ai-je à désirer, s'il est déjà allumé? » (Luc, XII, 49)[1].

Le portrait d'Habacuc (pl. V, 1) nous offre un second exemple de ce mode d'illustration. Dans le segment de ciel vers lequel le prophète lève la main, on a peint, en gris, le Christ crucifié. Ce passage d'Habacuc a toujours été considéré comme une prophétie messianique : il annonce la venue du Christ. Les commentateurs arméniens connaissaient bien cette interprétation; le titre du cantique la rappelle dans un certain nombre de psautiers. On lit ainsi, dans le manuscrit n° 38 (700) de Venise : « Lorsque Habacuc était sur les rochers, il vit le Seigneur sur la croix, et il racontait ce qui devait arriver, avec crainte et terreur, et disait... » C'est ce que montre l'image du psautier Ségrédakis. Assurément le miniaturiste connaissait ce texte qui fut composé au XIIIe siècle par Georges de Skevra.

Cette apparition du Christ en croix se retrouve dans d'autres psautiers arméniens. De même que les rayons de feu, au début du cantique de Moïse, elle semble étrangère à la tradition byzantine.

Le portrait de saint Nersès (pl. V, 2) est conçu d'après le type traditionnel de l'évêque. Il est debout sur un coussin d'or, il bénit de la main droite et il tient un livre de l'autre. Il porte le costume habituel : une dalmatique blanche, et, par dessus, un « phélonion » laque, un « omophorion » blanc orné de cinq croix

[1] Venise, San Lazzaro, n° 16, fol. 255 v°. Ce manuscrit, écrit en 1331 nous donne un des premiers exemples. Le motif se rencontre souvent à une date plus avancée; il se retrouve parmi les ornements marginaux réunis dans le Manuel de peinture de Venise n° 1434.

webaram.com

noires, selon l'usage arménien, et un « orarion » enrichi de pierres précieuses, insigne des catholicos [1].

Cinq cantiques et les psaumes supplémentaires ont été illustrés au moyen de compositions ; nous les examinerons dans l'ordre où ils se présentent dans le psautier.

Le premier cantique de Moïse est chanté par les enfants d'Israël pour remercier Dieu de les avoir sauvés des mains des Égyptiens. Il est donc tout à fait naturel de trouver ici, comme d'ailleurs dans les psautiers grecs, la représentation de l'épisode célébré dans le texte, à savoir le passage de la mer Rouge (pl. VI, 1).

La composition se développe d'une manière un peu inégale dans ses diverses parties. Le groupe des Israélites, à droite, est assez nombreux, mais l'armée égyptienne est tout à fait réduite : à gauche, trois cavaliers coupés par le cadre et, au centre, les têtes de deux soldats qui se noient. Nous avons évidemment la copie d'un modèle plus développé, dont on n'a point réduit les proportions, mais que l'on a coupé pour l'adapter à un cadre restreint. Dans ses grandes lignes l'image est conforme à la composition traditionnelle, si souvent répétée depuis les premiers siècles chrétiens. Quelques traits, cependant, méritent d'être étudiés de plus près.

La partie droite est malheureusement un peu abîmée, mais on distingue très nettement, au premier plan, une jeune femme qui tient des deux mains un disque d'or. A sa droite, Moïse est représenté sous les traits d'un homme d'âge mûr, avec la barbe, et coiffé d'un petit turban enroulé autour d'une calotte cylindrique. Entre les deux, on aperçoit Aaron portant une coiffure identique.

Dans le Rituel de 1266, illustrée à Sis, plusieurs femmes font partie du groupe des Israélites, et toutes tiennent un petit tambourin [2]. C'est donc aussi un tambourin que nous trouvons dans notre psautier, et la jeune femme est assurément la prophétesse Miryam, sœur de Moïse et d'Aaron. Les miniaturistes arméniens semblent avoir attaché une importance toute particulière à cette figure car, dans les psautiers d'une époque plus avancée, au lieu de représenter la composition toute entière, on a dessiné,

[1] Père Vardan Hatzouni, *Histoire du costume arménien ancien* (en arménien), Venise, 1924, p. 396.
[2] A. Tchobanian, *La Roseraie d'Arménie*, t. II, p. 48 (hors-texte).

webaram.com

1. Fol. 277 v. Habacuc priant.

2. Fol. 295 v. Saint Nersès, portrait.

PSAUTIER SÉGRÉDAKIS

1. Fol 28 v. Passage de la Mer Rouge.

2. Fol. 211 v. Ézéchias malade.

PSAUTIER SÉGRÉDAKIS

webaram.com

webaram.com

dans la marge, seulement la prophétesse avec son tambourin [1]. C'est ainsi que, dans le psautier serbe de Munich, les femmes qui chantent et dansent se substituent à l'épisode essentiel [2].

La présence de la prophétesse et des autres femmes, au milieu du groupe des Israélites, résulte d'une confusion entre deux scènes consécutives. On en lira plus loin l'explication. Rappelons seulement ici, qu'après Moïse et les Hébreux (*Exode*, xv, 1), la prophétesse chante à son tour le cantique (verset 20) : « Et Miryam la prophétesse, sœur d'Aaron, prit un tambour en sa main et toutes les femmes sortirent après elle avec des tambours et des flûtes. Et elle commence par ces mots : Chantez l'Éternel, car il est souverainement grand. Coursier et cavalier, il les a lancés dans la mer. »

Le type barbu de Moïse est répandu dans les manuscrits arméniens, tandis qu'il apparaît exceptionnellement dans l'art byzantin. On en trouve un exemple dans un manuscrit du xiv[e] siècle du roman de Barlaam et Joasaph [3], d'autres dans les portraits de de Moïse grand-prêtre au Protaton de Karyès, par exemple [4].

Pour illustrer la prière d'Ézéchias (pl. VI, 2), l'artiste a représenté le roi malade, couché, et au pied de son lit le prophète Isaï, debout. Celui-ci ne porte plus le costume antique, mais un manteau attaché sur la poitrine et, sur la tête, le voile des Juifs. De la main gauche, il tient un rouleau déplié, la droite levée, il parle au roi. Ici aussi, l'image est coupée par le cadre.

On n'a pas représenté la prière du roi, mais l'épisode qui la précède : le prophète rapportant à Ézéchias les paroles du Seigneur. Dieu dit à Isaïe qu'il a eu pitié du roi malade et ne le laissera pas mourir ; il augmentera ses jours de quinze années et tel est le signe qu'il lui donnera : « Voici je vais faire rétrograder l'ombre des degrés par lesquels elle est descendue au cadran d'Achaz, de dix degrés en arrière avec le soleil. Et le soleil rétrograda de dix degrés par les degrés par lesquels il était descendu. » (Is. xxxviii, 8.) Or ce passage a été mal traduit dans la version

(1) Paris., arm., n° 12. — Venise, San Lazzaro, n° 63 (527), n° 36 (123), n° 39 (508), n° 32 (409), n° 34 (1111).

(2) J. Strzygowski, *Die Miniaturen des serbischen Psalters*, Wien 1906, pl. xlvi, 107 (*Denkschriften der K. Akad. d. Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse*, lii).

(3) Paris., gr., 1128, fol. 34.

(4) G. Millet, *Monuments de l'Athos*, i *Les peintures*, Paris 1927, pl. VIII-4 *Mon. de l'art byz.* v).

grecque et, par là même, dans la version arménienne ; nous lisons dans l'une et dans l'autre :

Ἰδοὺ ἐγὼ σΊρέφω τὴν σκιὰν τῶν ἀναβαθμῶν οὓς κατέβη τοὺς δέκα ἀναβαθμοὺς τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου ὁ ἥλιος, ἀποσΊρέψω τὸν ἥλιον τοὺς δέκα ἀναβαθμούς, καὶ ἀνέβη ὁ ἥλιος τοὺς δέκα ἀναβαθμοὺς οὓς κατέβη ἡ σκιά.

Ահաւասիկ ես դարձուցանեմ զստուեր աստիճանացդ, ընդ որ իջեալ է շողդ, զտասն աստիճանաւ տան քոյ, և դարձուցից զշողդ զտասներումբք աստիճանօքդ: Եւ ել շողն զտասներումբք աստիճանօք ընդ որ իջեալ էր ստուերն:

C'est-à-dire :

Voici, je vais faire rétrograder l'ombre des degrés (ou marches) par lesquels le soleil est descendu de dix degrés (ou marches) de la maison de ton père (*arm.* de ta maison), et je vais faire (*arm.* j'ai fait) rétrograder le soleil par les dix degrés (ou marches). Et le soleil monta de dix degrés (ou marches) par lesquels était descendue l'ombre.

Le contresens des « dix marches de la maison » a passé du texte dans l'image. Nous voyons, dans le fond de la miniature, un escalier de dix marches qui conduit au premier étage de la maison de droite.

Les artistes byzantins avaient déjà interprété ce passage d'une manière analogue. Dans le beau manuscrit de Grégoire de Nazianze, Paris. gr. 510, Isaïe se tient au pied du lit du roi malade et l'on voit, dans le fond, la maison avec des marches devant la porte [(1)]. L'artiste du psautier de Paris n° 139 ne s'est pas borné à représenter les marches, mais il a dessiné aussi le soleil dans le ciel. Il a même ajouté un autre détail, tiré du verset 21, les figues dont on a fait un emplâtre et que l'on a placées sur le cou du roi, pour le guérir. Cette miniature s'adapte mieux au cantique, car on a ajouté, à droite, le roi priant [(2)].

Seule cette dernière image se rencontre dans les psautiers à

(1) H. Omont, *Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de a Bibliothèque nationale*, Paris, 1902, pl. LVII.

(2) *Op. cit.*, pl. XIV.

webaram.com

illustration marginale. Le roi est assis dans son lit, et, la main droite levée, il rend grâces au Seigneur de l'avoir guéri [1].

La miniature placée au début du cantique de Jonas (pl. VII, 1) illustre également le récit, et non pas la prière du prophète; il y a, de plus, une confusion entre le moment où il est précipité dans la mer et celui où il est rejeté par la baleine. Deux hommes sont debout dans une barque. L'un deux tient par la main Jonas, qui sort à moitié de la bouche de la baleine, et qui, de la main droite, semble faire le geste de la prière. D'habitude, lorsqu'on représente le prophète jeté à la mer, il est violemment précipité, la tête en avant et la baleine s'approche, la bouche ouverte; mais quand on veut montrer le moment où Jonas est sauvé, la barque manque, le buste du prophète apparaît hors de la bouche du monstre et il lève les deux mains dans l'attitude de la prière.

C'est cette seconde scène qu'on voit généralement dans les psautiers arméniens. Nous la trouvons dessinée dans la marge des manuscrits d'une époque avancée, même lorsque les autres cantiques n'ont pas été illustrés [2]. Elle se rencontre aussi dans quelques hymnaires (շարական) toujours sous une forme simple et presque stylisée [3]. Le souvenir de la citrouille, sous laquelle le prophète a reposé, est conservé dans la petite branche de feuillages qui semble sortir de la bouche de la baleine et se recourbe au-dessus de la tête de Jonas.

Le cycle de la vie de Jonas, si souvent représenté dans l'art chrétien primitif, en particulier dans les catacombes, sur les sarcophages et sur les ivoires, s'est conservé dans l'art byzantin dans les psautiers à frontispices et dans d'autres manuscrits. Les psautiers à illustration marginale, surtout les manuscrits anciens comme le psautier Chludov, représentent seulement l'épisode du cantique : Jonas, priant, assis dans le corps de la baleine. Dans l'art arménien le cycle apparaît sur la façade sud de la cathédrale d'Achtamar (915-921), dans le lac de Van : on y voit Jonas jeté à la mer, dormant sous la citrouille, puis prêchant devant le roi de Ninive [4]. La tradition antique s'est conservée ici dans les deux premières scènes : Jonas y est représenté nu. Mais tel n'est

(1) Psautier Chludov, fol. 157.

(2) Vienne, Mékh., n° 178.

(3) Paris., arm., n° 66.

(4) W. Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan*, Leipzig, 1913, pl. 35.

webaram.com

point le modèle de notre miniaturiste : il faut le chercher ailleurs [1].

De même que pour Moïse, le type antique du prophète imberbe a été transformé, et nous voyons un homme barbu, âgé. C'est le type oriental opposé au type héllénistique. Il apparaît déjà dans l'évangile du moine Rabula, écrit à Zagba, en Mésopotamie, en 586 : le prophète couché sous la citrouille est un vieillard, à l'aspect fatigué. Le même type se retrouve dans les psautiers à illustration marginale qui se rattachent à la tradition orientale.

Le cantique suivant est celui des trois jeunes Hébreux (pl. VII, 2). Le miniaturiste les a représentés debout dans la fournaise, les bras croisés. Tous trois sont nimbés; ils portent une chlamyde, attachée sur la poitrine, et, sur la tête, un turban enroulé autour d'une calotte sphérique. Au-dessus d'eux, un ange étend les bras en signe de protection. Sur les bas-reliefs d'Achtamar nous trouvons un autre type iconographique [2]; les jeunes gens sont vus en entier au milieu des flammes, et l'ange manque. La composition du psautier se retrouve dans le Rituel de 1266, mais traitée d'une manière à la fois plus libre et plus élégante [3]. Dans les miniatures marginales des psautiers d'une date plus avancée, les trois jeunes gens sont entièrement nus dans la fournaise, ils laissent pendre les bras le long du corps, l'ange au-dessus d'eux fait le même geste de protection [4].

Le type du psautier Ségrédakis est celui des psautiers byzantins à frontispices. On le retrouve avec de légères variantes dans d'autres manuscrits byzantins, tels que le Paris. 510 et le Ménologe de Basile II. Les psautiers à illustration marginale ont encore une fois suivi le texte de plus près, et, au lieu du type iconographique symétrique, parfois un peu hiératique, ils offrent une image plus vivante et plus vraie. L'ange est mêlé au groupe des trois jeunes Hébreux [5], ainsi qu'il est dit dans le texte : « Voici je vois quatre hommes déliés qui marchent au milieu du

[1] Le cycle se retrouve dans deux Bibles du XVIIe siècle conservées à la Bibliothèque des PP. Mékhitaristes de San Lazzaro à Venise, n° 14 (1258), de l'an 1652-3, et n° 4 (229) de l'an 1655. Ces miniatures n'ont aucun rapport avec la tradition byzantine, elles sont la copie d'une gravure occidentale.

[2] W. Bachmann, pl. 37.

[3] A. Tchobanian, *La Roseraie d'Arménie*, t. II, p. 176 (hors-texte).

[4] Par., arm., n° 12, fol. 256.

[5] Psautier Chludov, fol. 160 v°.

webaram.com

1. Fol. 248. Jonas sort de la baleine.

2. Fol. 283 v. Les trois jeunes Hébreux.

PSAUTIER SÉGRÉDAKIS

1. Fol. 290 v. David tranche la tête à Goliath.

2. Fol. 292. Prière de Manassès.

PSAUTIER SÉGRÉDAKIS

webaram.com

webaram.com

feu, et ils n'en sont point endommagés, et la forme du quatrième est semblable à un fils de Dieu.» (Dan., III, 25.)

Le psaume supplémentaire résume les événements de l'enfance de David et se termine avec la mention de la mort de Goliath. La miniature de notre psautier nous montre le jeune berger, David, tranchant la tête du géant (pl. VIII, 1). Celui-ci est couché sur le dos, le buste légèrement soulevé comme s'il s'appuyait contre la pente de la montagne de droite, ses jambes pliées au genou lui donnent une attitude maladroite, tout à fait conventionnelle. Il porte une armure ocre jaune et un manteau vermillon; il a un casque sur la tête. La main droite tient encore sa longue lance. La figure de David est malheureusement abîmée, on aperçoit seulement un bonnet rouge posé sur ses cheveux bruns. Il a saisi l'épée des deux mains et il tranche la tête de Goliath comme s'il s'apprêtait à la scier.

Ce psaume a été rarement illustré par les artistes arméniens, nous n'en avons pas pu trouver de reproduction ni de description suffisamment détaillée.

Dans les psautiers byzantins, à frontispices ou à illustration marginale, on a d'abord les épisodes de l'enfance, puis la mort de Goliath traitée avec une liberté et une élégance qui rappellent les modèles antiques. L'attitude de Goliath dans notre psautier fait penser plutôt à la peinture qui décore une chapelle de Baouît. Là aussi le géant est représenté couché sur le dos, le buste légèrement soulevé [1]. On verra plus loin ce que signifie ce motif.

Le dernier cantique illustré est celui du roi Manassès (pl. VIII, 2). Celui-ci est agenouillé, tourné vers la droite, les deux mains levées dans l'attitude de la prière. Il porte une tunique laque qui laisse voir sa chaussure vermillon, une chlamyde bleu de cobalt se boutonnant sur la poitrine, et une couronne enrichie de pierres précieuses. Le fond de la miniature est assez difficile à expliquer. C'est une sorte de dôme, sépia à l'intérieur, laque sur les bords et dans la partie cylindrique qui s'élève au-dessus de la tête du roi. Le haut de ce cylindre est peint en sépia également. Que signifie cette construction? A-t-on voulu représenter la prison par une coupe, comme on l'a fait, par exemple pour la prison de saint Jean-Baptiste dans un évangéliaire grec, le Paris.

[1] J. Clédat, *Mémoires de l'Institut français d'archéologie du Caire*, t. XII, 1904, pl. XIX.

webaram.com

74 [1], ou pour celle de saint Pierre dans le Ménologe de Paris, n° 1561 [2] ? La partie cylindrique figure peut-être une prise d'air.

Les miniatures sont exécutées avec beaucoup de soin et, malgré les proportions un peu lourdes des figures, et une certaine gaucherie dans les attitudes, elles produisent une impression agréable. Les compositions comprennent un nombre restreint de personnages. Tous les éléments accessoires ont été éliminés et on a conservé seulement les montagnes taillées en escalier qui garnissent le fond de la miniature et donnent à chacune des compositions un aspect symétrique. A différentes reprises, nous avons eu l'occasion de le noter, l'image n'a pas été adaptée aux dimensions du manuscrit, et le cadre de la miniature coupe une partie de la composition.

Les portraits sont mieux placés, dans le cadre. Ils sont dessinés suivant un type unique, on pourrait presque dire un poncif : le corps penche en avant et le poids porte sur la jambe droite légèrement fléchie. Le pallium, retenu à la taille, tombe en plis serrés entre les deux jambes. Il modèle la jambe droite, où une ligne courbe indique le genou, tandis que sur la jambe gauche il forme des plis à angle droit. Dans le bas, le manteau semble tendu par le mouvement de la marche et forme un pli transversal.

L'ange au-dessus des trois jeunes Hébreux dans la fournaise et le jeune homme imberbe, debout dans la barque, dans la miniature de Jonas, portent un grand manteau vermillon se croisant sur la poitrine, orné de petits points jaunes disposés en triangles (voir la reproduction en couleur, p. 140).

On peut trouver, dans d'autres manuscrits arméniens, des costumes ornés de la même manière. Ainsi, dans l'évangéliaire illustré par Sargis Pidzak en 1331 [3], l'ange de l'Annonciation au fol. 196 v° porte un pallium vermillon orné comme les manteaux de notre psautier. Les points qui décorent le pallium de l'ange du fol. 18 et celui de l'évangéliste Luc sont disposés en cercle. Un motif analogue enrichit le pallium de l'évangéliste

[1] H. Omont, *Évangiles avec peintures byzantines du XI^e siècle*, Paris, s. d., pl. 25.

[2] Fol. 68 v°, Ménée de Janvier, XIII^e siècle. On y voit l'intérieur de la prison entre deux tours, réunies par un arceau. Pierre, assis de face, est vêtu d'une tunique courte. G. M.

[3] Bibliothèque des PP. Mékhitaristes à San Lazzaro, à Venise, n° 16.

webaram.com

dans l'évangile de Balou [1] et la robe de la reine Marioun [2] dans un évangile de l'an 1346.

Ce mode d'ornementation a de lointaines origines. On en trouve de nombreux exemples dans les peintures coptes de Baouit [3]. Il était connu aussi en Syrie; sur la patène de Riha, le devant d'autel est orné de la même manière [4]. De l'Égypte ou de la Syrie, ce procédé a passé non seulement en Arménie, mais aussi à Byzance.

Les types des visages sont peu variés, les physionomies dépourvues de vie ; seul le portrait de saint Nersès se distingue nettement de ces types conventionnels. Les grands yeux noirs, expressifs, aux sourcils arqués, le nez long, les joues creuses, la barbe carrée donnent l'impression d'un véritable portrait. Ce caractère de réalisme se retrouve à un moindre degré dans la représentation du roi Manassès et celle d'Isaïe au fol. 211 v°. Tandis que les autres prophètes étaient des copies inexpressives des modèles byzantins, nous avons dans ces trois exemples, des physionomies qui rappellent le type arménien.

(1) A. Tchobanian, *La Roseraie d'Arménie*, t. III, p. 56 (hors texte).

(2) P. V. Hatzouni, p. 248.

(3) Clédat, *Mémoires Inst. franç.*, t. XII, pl. XXXII, XXXIX, XLV, CIV.

(4) L. Bréhier, *Les trésors d'argenterie syrienne et l'École artistique d'Antioche*, p. 4 (hors-texte), *Gaz. des Beaux-Arts*, 1920.

webaram.com

II

LE PSAUTIER ARMÉNIEN ET LE PSAUTIER BYZANTIN.

Nous nous proposons de définir les relations du psautier arménien et du psautier byzantin.

Le psautier arménien, on l'a vu plus haut, n'est pas représenté, comme le psautier byzantin, par une longue suite de manuscrits. Celui de M. Ségrédakis paraît être le premier qui ait reçu une illustration systématique. Cette illustration ne semble pas remonter à de très vieux originaux. Nous voudrions montrer comment elle est sortie du psautier byzantin.

Les psautiers byzantins illustrés se partagent, on le sait, en deux groupes : le psautier à frontispices et le psautier à illustrations marginales. C'est au premier que se rattache le psautier arménien.

Le psautier byzantin et le psautier arménien diffèrent par la disposition même des textes. C'est un fait important dont il faut tenir compte, pour comprendre comment le cycle byzantin a été adapté au psautier arménien. Ici, vingt cathismata, là, huit canons ; ici, les cantiques à part, après le psautier, là, un cantique à la fin de chaque canon. En Arménie, canons et cantiques chantés probablement ensemble à la fin de l'office de nuit ; en pays grec, cathismata et cantiques séparés par l'hymne complexe qui est le morceau essentiel de l'office du matin (orthros [1]).

Les deux psautiers diffèrent aussi par le choix et l'ordre des cantiques. D'ailleurs, le choix et l'ordre des cantiques, dans le psautier byzantin, a varié, et nous devons tenir compte de ces changements, si nous voulons déterminer le groupe de manuscrits illustrés où les Arméniens ont pu choisir un modèle.

L'usage de Jérusalem, attesté dans un psautier du 862, comportait dix cantiques. A la même époque, le psautier Chludov en

(1) *Horologion*, Athènes, 1897, p. 60. Les cathismata d'ailleurs ne sont pas lus seulement à l'office du matin, ils sont répartis entre les divers offices de chaque jour (orthros, heures, espérinos), de telle manière que le psautier est lu en entier pendant la semaine ou même deux fois, en temps de carême : voir la distribution des cathismata à la fin du psautier liturgique, Venise, 1893 p. 193-194.

webaram.com

donne quinze. Nous devons cette observation à M. Malickij (1). On saisira la différence dans le tableau suivant :

PSAUTIER DE JÉRUSALEM.	PSAUTIER CHLUDOV.
1. Cantique de Moïse dans l'Exode.	1. Cantique de Moïse dans l'Exode.
2. Cantique de Moïse dans le Deutéronome.	2. Cantique de Moïse dans le Deutéronome.
3. Prière d'Anne, mère de Samuel.	3. Prière d'Anne, mère de Samuel.
4. Cantique d'Habacuc.	4. Cantique d'Habacuc.
5. Prière d'Isaïe.	5. Prière d'Isaïe.
6. Prière de Jonas.	6. Prière de Jonas.
	7. Prière d'Ézéchias.
	8. Prière de Manassès.
7-8. Prière et hymne des trois jeunes Hébreux.	9-10-11. Prière et hymne des trois jeunes Hébreux.
9. Cantique de la Vierge.	12. Cantique de la Vierge.
10. Cantique de Zacharie.	13. Cantique de Zacharie.
	14. Prière de Syméon.
	15. Grande doxologie.

Dans la suite, l'usage de Jérusalem a prévalu dans la liturgie byzantine. Le psautier actuel ne comprend que neuf cantiques, celui de Zacharie et celui de la Vierge étant groupés en un seul. Les autres n'ont pourtant pas été abandonnés dans le psautier. Ils viennent à la fin, après les neuf : Ézéchias seul dans le Paris. 139, tous trois dans le Pantocrator. 49, d'abord Ézéchias, fol. 81 v°, et Manassès, fol. 82 v°, puis, plus loin, avec quelques autres morceaux liturgiques, la prière de Syméon, qui doit être récitée dans la messe des Présanctifiés, fol. 84 v° (2).

Dans le psautier arménien, les canons ne comprennent que 147 psaumes et huit cantiques. Les trois derniers psaumes, ainsi que le psaume supplémentaire et les autres cantiques, sont mis à la fin, de même que ceux d'Ézéchias, de Manassès et de Syméon, dans le psautier du Pantocrator. Si l'on additionne les huit cantiques rattachés aux huit canons et ceux qui viennent à la fin du

(1) Dans *L'art byzantin chez les Slaves, Second Recueil Uspenskij*, p. 209.

(2) Voir aussi le manuscrit de la reine Christine, Vatic. Reg. 1, dans le catalogue de Stevenson.

webaram.com

manuscrit, on retrouve la liste du psautier Chludov, avec cette différence qu'Ézéchias seul conserve sa place. Il précède même Jonas. Manassès est rejeté à la fin. Nous devons observer encore certaines particularités qui distinguent le psautier arménien du psautier Chludov : le cantique de Moïse, d'après le *Deutéronome*, est partagé en deux, tandis que la prière et l'hymne des jeunes Hébreux sont réunis. Il y a en outre deux cantiques d'Isaïe, tous deux différents de celui qui a pris place dans le psautier byzantin.

Le choix des images est en relation avec celui des textes.

Les manuscrits à frontispices ont été classés déjà par Kondakov [1] et par J. J. Tikkanen [2]. Il manquait à ces deux études la connaissance exacte des psautiers de l'Athos, qui sont de première importance. En nous aidant de ces documents nouveaux, nous avons tenté nous-mêmes, dans l'*Histoire de l'art* d'André Michel [3], de suivre le développement du type. Nous voudrions aujourd'hui préciser notre première hypothèse.

Le célèbre psautier de Paris, n° 139 [4], a sept miniatures avant le texte. Ce frontispice complexe est chose surprenante. L'usage antique était de placer au début un simple portrait, l'auteur occupé à écrire, et tel dût être le point de départ. On pouvait aussi former le frontispice d'une double image, l'auteur concevant et composant son œuvre, et le grossir ensuite de quelques scènes tirées de sa vie ou du sujet de son livre. C'est ce que l'on fit, au VIe siècle, pour illustrer Dioscoride. Le psautier nous a paru procéder du même développement.

Nous ajouterons aujourd'hui que notre célèbre 139 ne représente pas un type unique et que son cycle d'images n'est point le seul dont les Byzantins aient su orner le frontispice du psautier. Assurément il a l'air d'un chef de famille. Nous le voyons souvent copié ou imité; mais jamais dans toute son étendue, et les autres exemplaires où le cycle se trouve à peu près complet s'en distinguent, autant par le choix des sujets que par l'iconographie. Ceux-ci appartiennent à la fin du XIe et au XIIe siècle. Ce sont

(1) *Histoire de l'art byzantin*, t. II, Paris, 1891, p. 29-56.

(2) *Die Psalterillustration im Mittelalter*, Helsingfors, 1895, t. I, p. 112-134.

(3) T. I, première partie, 1905, p. 221.

(4) H. Omont, *Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1902, p. 4-10, pl. I-XIV *bis*.

webaram.com

le Vatopedinus 609 [1], de 1088, le Pantocrator. 49 [2] et le Lavrensis B 26 [3], tous deux de 1084, enfin le Vatopedinus 608 [4]. Chacun d'eux représente une rédaction particulière. Le Vatopedinus 609 ressemble au 139 par le cycle, le Pantocrator. 49 par le style et l'iconographie. Les deux derniers lui sont presque entièrement étrangers [5].

Examinons le choix des sujets. Le tableau qui suit nous y aidera. Au premier coup d'œil, nous apercevons une différence essentielle. Les deux derniers (Lavra, B 26, Vatoped. 608) n'ont, au début, que David assis. Il joue de la « cithare » (une sorte de violon), jeune à Lavra, vieux à Vatopédi. Mais ailleurs, il écrit. Le roi-prophète écrivant est aussi le seul sujet qui orne le frontispice, dans le célèbre manuscrit de l'Ancien Testament du fond de la reine Christine (Vatic. Reg. 1), et dans un psautier décrit par Manuel Philès [6]. La même image termine le cycle du frontispice dans l'Ambrosianus 54 [7] et le Pantocratorinus 49, et sous un aspect différent, dans le Vatopedinus 609.

Le Parisinus 139 n'est pas complet. Tous les feuillets, ceux qui forment un cahier, au début, et ceux qui sont insérés dans le texte,

(1) H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athos-Klöstern*, Leipzig, 1891, p. 174 et suivantes. — *Mission Millet*, 1918, *Archives photographiques*, A 4557-4573. — Eustratiadès et Arcadios, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ ἱερᾷ μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων*, Paris, 1924, n° 761.

(2) Brockhaus, p. 174 et suiv.; *Hautes-Études* (Millet), C 104-115; *Mission Millet*, 1919; C 239-271.

(3) Brockhaus, p. 174 et suiv.; *Mission Millet*, 1918, *Archives photographiques*, K 8943-8960. — Spyridon et Eustratiadès, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς μεγίστης Λαύρας*, Paris, 1925, n° 146 (B 26).

(4) Tikkanen, p. 141 (Handschrift v. J. 1213 in dem Watopädi-Kloster). — N. Kondakov, *Pamiatniki christianskago iskusstva na Afonê*, S. Petersburg, 1902, p. 285. — *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.*, A 4534-4566. — Eustratiadès et Arcadios, *Κατάλογος*, 120-760.

(5) J'ai trouvé, à Vatopédi, dans le catalogue de Monseigneur Eustratiadès et du Père Arcadios, au n° 851, un manuscrit du XII° siècle, qui m'avait échappé. Le psautier fait suite aux actes et aux épitres. Les sujets sont les suivants : Fol. 123, ps. I, David tenant le psautier. — Fol. 154 v°, ps. LXXVII, Moïse enseignant le peuple. — Fol. 184, ode 1, Marie avec deux autres femmes. — Fol. 184 v°, ode 2, Moïse. — Fol. 186, ode 3, Anne priant. — Fol. 187 v°, ode 5, Isaïe. — Fol. 188, ode 6, Jonas priant. — Fol. 188 v°, ode 7-8, les trois enfants dans la fournaise. — Fol. 190, ode 9, la Platytéra, les mains levées avec Jésus sur la poitrine. Très beau manuscrit.

(6) Éd. Miller, t. I, p. 52, n° CXI-CXII. Voir aussi Tikkanen, p. 141.

(7) *Hautes-Études* (Millet), C 362-364, d'où Venturi, *Storia dell'arte italiana*, II, p. 452-453. — Voir Kondakov, *Histoire de l'art byz.*, II, p. 52.

PARISINUS 139 (xe siècle).	VATOPED. 609 (1088).	PANTOCR. 49 (1084).	LAVRA B 26 (1084).	VATOPED. 608 (xiie siècle).
		FRONTISPICE.		
David berger.	David berger.	Nativité.		
David terrasse le lion.	David terrasse le lion.			
Sacre.	Sacre.	Sacre.		
Combat contre Goliath, David le tue.	Combat.			
[David apporte la tête.]	David tue Goliath.			
David glorifié.	David apporte la tête de Goliath.			
David couronné.	David couronné.	David reçoit le rouleau.		
David entre la Sagesse et la Prophétie.	David sur un trône parmi les chœurs.	David assis écrit.	David jeune, assis, joue de la cithare.	David vieux, assis, joue de la cithare.
		TEXTE DES PSAUMES.		
Repentir de David.		Repentir de David.	Repentir de David.	Repentir de David.
[Moïse reçoit les tables et les remet au peuple.]	Sandales, tables, remise de la loi, vignette.	Vignette.	Moïse enseigne.	
		Combat.	Combat.	David présente à Saül la tête de Goliath.
		CANTIQUES.		
Mer Rouge.	Mer Rouge.	Mer Rouge.	Mer Rouge.	Mer Rouge.
			Myriam.	
Moïse reçoit les tables et écoute le cantique.		Tables.	[Tables].	Moïse récite le cantique.
Anne.		Anne.	Anne.	Anne.
Jonas.		Habacuc.	Habacuc.	[Habacuc.]
[Habacuc].		Isaïe.	Isaïe.	Isaïe.
Isaïe.		Jonas.	Jonas.	Jonas.
[Trois jeunes Hébreux.]		Trois jeunes Hébreux.	Trois jeunes Hébreux.	Trois jeunes Hébreux.
[Vierge et Enfant? ou Magnificat?]		Annonciation, Magnificat.	Orante.	
Ézéchias.		Ézéchias.		
		Manassès.		

webaram.com

tous sont collés les uns aux autres ou à un cahier, dans le texte. Le frontispice n'en comprend que sept : le huitième manque [1]. J'avais pensé que le huitième pouvait être ce même portrait d'auteur, David assis comme un évangéliste, écrivant ses psaumes Il me paraît aujourd'hui que ce type iconographique appartient à une autre rédaction. Nous avons déjà, dans le 139, le portrait d'auteur; mais il présente ici un aspect monumental, un aspect royal. C'est David entre la Sagesse et la Prophétie. Le cycle commençait par le jeune berger qu'inspirait la Mélodie et se terminait par le roi dictant leur devoir aux rois [2]. La preuve nous en est donnée par deux copies très fidèles, qui ne retiennent que quelques sujets, le Petropol. 269 et le Vatic. Pal. 381 [3] : tous deux visiblement ont pris au modèle le début et la fin du cycle, le berger et le roi.

Le psautier de l'Ambrosienne, n° 54, est à celui de Vatopédi, n° 609, ce que ceux-ci sont au 139. Non pas une copie, certes, car il est plus ancien (il pourrait être du x^e^ siècle), plus beau et plus près des sources. Mais il représente comme eux le cycle réduit. Et ce cycle est différent. Ce n'est pas seulement parce que le vieux

(1) Voici, d'après mes observations, comment les feuillets sont collés. Je laisse libres ceux qui ont un onglet, je mets entre parenthèses ceux qui sont coupés court. M. Omont supposait que le feuillet 8 (Repentir de David) faisait partie du cahier du début et que le n° 7 (David entre la Sagesse et la Prophétie) venait en tête. Ce système correspondrait aux coupures. Mais on se demanderait alors pourquoi trois feuillets doubles ont été coupés pour être reconstitués sans changement. D'ailleurs les répliques indiquent que le feuillet 7 est à son rang. Je propose de restituer David apportant la tête de Goliath, qui prendrait place après le n° 4. En ce cas, on s'étonnera de trouver ensemble, dans notre restitution, deux feuillets coupés ras. Mais l'un d'eux peut avoir été ainsi coupé après coup, en vue de la combinaison actuelle. Voici les trois combinaisons. X désigne le feuillet manquant.

COMBINAISON ACTUELLE.	COMBINAISON DE M. OMONT.	COMBINAISON PROPOSÉE.
1 – (6) (2) – 5 (3) – 4 (7) 8	(7) – 8 1 – (6) (2) – 5 (3) – 4	1 – (7) (2) – (6) (3) – 5 4 – (x)

(2) Sur le livre, se lit le début du psaume LXXVII.

(3) TIKKANEN, p. 128 et suiv.; KONDAKOV, *Hist. de l'art byz.*, II, p. 51-52; *Miniature della Bibbia Regin. gr. I e del Salterio Cod. Vat. Palat. gr. 381*, pl. 19-22 (*Collezione Paleographica Vaticana*, fasc. 1).

webaram.com

roi écrit assis, c'est aussi parce que le jeune berger joue de la harpe dans un paysage plus simple, sans autres allégories que la Mélodie, et surtout, car ces détails auraient pu tomber, parce que le groupe est tout autre : la Mélodie, plus active, s'approche du musicien, lui parle, semble lui dicter le rythme [1]. D'autres exemples nous montreront que, dans les deux cycles, les mêmes sujets n'ont jamais reçu le même traitement iconographique. Il est bien possible que le 139 ait servi d'exemple. Le cycle de Vatopédi a pu se développer dans le même cadre, mais sur une autre base, celle de l'Ambrosianus, avec des éléments puisés à une autre source.

Le Pantocrator. 49 a ses cantiques illustrés dans le style du 139. L'imitation est évidente. Il en est autrement du frontispice. On n'y trouve qu'un sujet commun : le Sacre. Ce cycle est fort réduit. Le point de départ est David écrivant. Le roi-prophète reçoit aussi le rouleau : c'est l'auteur concevant son œuvre. L'histoire de David n'a donné que la Nativité et le Sacre. La Nativité ressemble, à s'y méprendre, à celle de la Vierge.

Dans le texte même, on s'est attaché au psaume L, le psaume de la pénitence, si souvent chanté à l'office, et au psaume LXXVII, le premier du onzième cathisma, le premier par conséquent de la deuxième partie du psautier. Le psaume LXXVII (Hierosol. S. Sepulchri 51, Vatoped. 609, Pantocrator. 49), parfois même le psaume L (Hierosol., S. Sepulchri 51), se distinguent des autres par une vignette, semblable à celle du début. Il était donc naturel d'y placer une image en frontispice. Le premier appelait le Repentir de David. Quant au second, le sujet que l'on y pouvait appliquer est à peu près celui qui convient au deuxième cantique. C'est la remise de la loi. En effet, d'une part, le psaume LXXVII commence par ces mots : « Prêtez, mon peuple, attention à ma loi », d'autre part, le cantique du *Deutéronome* termine le livre où il est dit (X, 1-5) que Moïse reçut de Dieu les secondes tables, (les premières avaient été brisées), qu'il écrivit la loi (chap. XXXI, 9). puis le cantique lui-même, dicté par Dieu (XXXI, 22). Dans le psautier liturgique actuel, un vers iambique rappelle ces circonstances :

Νόμου γραφέντος, αὖθις ᾠδὴ Μωυσέως.

La loi est écrite, voici un nouveau cantique de Moïse.

On devait donc représenter, près du deuxième cantique, Moïse re-

[1] TIKKANEN, fig. 125; *Hautes Études* (MILLET), C 362, d'où VENTURI, *Storia*, II, p. 452.

webaram.com

cevant les tables et écoutant Dieu, et près du psaume LXXVII, Moïse remettant la loi aux Israélites. Le premier sujet est à sa place dans le Parisinus 139. Le second manque, mais nous le trouvons, près du psaume LXXVII, dans la plupart des manuscrits. Ce sont d'abord les copies directes : le psautier du Saint-Sépulcre, n° 51, où ne subsiste que la vignette [1]; le Vatic. Pal. 381 [2], où l'on a groupé artificiellement les deux images, au fol. 170, celle du deuxième cantique, telle que la donne le 139, au fol. 170, celle du psaume LXXVII, où Moïse reçoit encore une fois les tables, cette fois de la main du Christ lui-même, et les remet au peuple; le psautier Barberini, III, 39 [3], où l'on n'a retenu que la remise de la loi. Ce sont ensuite les répliques : le psautier de l'Université de Berlin [4], où Moïse détache aussi ses sandales; le Vatopedinus 609, où j'ai trouvé, en 1894, au fol. 111 v°, une miniature, aujourd'hui disparue, à peu près semblable à celle du psautier de Berlin ; c'est enfin le psautier décrit par Manuel Philès [5]. Nous verrons à la même place, à Lavra, B 26, fol. 237 v°, Moïse enseignant.

Le texte gagne ce que le frontispice a perdu : David et Goliath. L'image a passé d'abord au psaume CXLIII, qui fait allusion à l'événement [6], puis au psaume supplémentaire, qui le rappelle. Le premier cas est celui d'une réplique du 139 [7]; le second est celui des trois derniers cycles de notre tableau, et c'est là un des traits essentiels qui les distinguent. Des trois épisodes de la lutte, on a choisi tantôt l'un, tantôt l'autre.

Observons, pour finir, que le cantique de la Vierge est illustré diversement et ne l'est pas toujours [8]; que les figures d'Ézéchias et de Manassès, rejetées au dernier rang, dans le 139 et le Pantocrator. 49, manquent dans nos deux derniers cycles. Enfin, dans le dernier, le Vatopedinus 608, on introduit dans le texte

(1) A. BAUMSTARK, *Ein rudimentäres Exemplar der Griechischen Psalterillustration durch Ganzseitenbilder*, *Oriens christianus*. Neue Serie, II, p. 107 et suiv. Il y a quatre vignettes : ps. I, L, LXXVII et premier cantique. Une seule (ps. L) est précédée d'un frontispice. L'original, ou le manuscrit lui-même, devait en avoir quatre.

(2) D'après TIKKANEN, p. 131, note 1. Voir aussi KONDAKOV, *Hist. de l'art byz.*, II, p. 5; *Min. della Bibbia Regin. gr.*, I, pl. 21-22.

(3) TIKKANEN, fig. 128.

(4) TIKKANEN, fig. 129.

(5) Éd. MILLER, I, p. 52 et suiv., n°s CXI, CXVI.

(6) OMONT, pl. XIV *bis*.

(7) BARBERINI, III, 39. TIKKANEN, p. 130.

(8) La Vierge et l'Enfant, dans le Petropol. 269, copie du 139. On pourrait restituer ce sujet dans le 139.

webaram.com

divers sujets, tels que nous en trouvons dans les psautiers à illustrations marginales.

Dans le manuscrit arménien, le cycle du psautier byzantin a dû s'adapter à une autre contexture du recueil. Les huit canons, coupés par les cantiques, ne pouvaient logiquement recevoir de miniatures dans le texte même des psaumes. Ainsi tombait l'image qui marquait, dans le psautier byzantin, le commencement du dixième cathisma, soit de la seconde moitié du psautier. Ainsi le Repentir de David ne pouvait plus illustrer le psaume L. En tenant compte de ces raisons d'ordre pratique, nous pouvons essayer de déterminer lequel des cycles byzantins a pu servir de modèle. Quelques traits vont nous mettre sur la voie. C'est le frontispice réduit à une seule miniature, au portrait d'auteur. C'est le combat contre Goliath, rattaché au psaume supplémentaire. Ézéchias et Manassès prennent place dans l'illustration des cantiques. Le cantique de Marie, est illustré, non point, à vrai dire, dans le manuscrit Ségrédakis, mais dans les répliques, et presque toujours seul parmi ceux du Nouveau Testament. Tous ces traits nous permettent de chercher un modèle analogue au Pantocrator. 49.

Mais ce n'est pas ce manuscrit lui-même. Le style et le caractère des compositions nous conduisent dans une autre voie.

* * *

Le Vatopedinus 609 et le Pantocrator. 49, nous l'avons vu, ressemblent au 139 par des côtés différents : l'un par le cycle, l'autre par le style et l'iconographie. C'est au Vatopedinus que le style et l'iconographie permettent de rattacher le psautier Ségrédakis.

Rien ne fixera mieux nos idées que l'étude du paysage et des architectures. Le paysage du psautier Ségrédakis est des plus singulier. Deux montagnes, taillées en escalier, abruptes, garnissent le fond, sur les côtés. Un prophète se tient sur une troisième, basse, au milieu et au premier plan. Ces deux montagnes garnissent aussi le fond des compositions, derrière David et Goliath, au delà même de la ligne d'horizon, quand la baleine rend Jonas, ou bien entre la mer et les personnages, au passage de la mer Rouge. Ces montagnes symétriques caractérisent certains manuscrits byzantins, tels que le Ménologe de Paris, n° 1528, mais

webaram.com

on les rencontre aussi sous un aspect plus varié, sans ce parti-pris systématique, dans les psautiers. Au XIe et au XIIe siècle, on ne comprend plus le pittoresque antique; on n'apprécie plus les lointains du Parisinus 139. On veut un fond tout proche pour donner du relief au personnage. C'est ainsi que les motifs du Parisinus 139 ont subi une transformation profonde. L'artiste, pénétré de l'esprit antique, qui a peint ce manuscrit savait faire valoir une figure en dressant derrière elle une belle montagne, qui la domine et l'encadre, et anime le fond avec les lumières de ses flancs taillés en escalier. Ainsi a-t-il représenté Moïse recevant de Dieu le texte du cantique [1]. Ainsi l'auteur du 510 figurait-il la Vision d'Ézéchiel [2]. Mais le motif dont l'un et l'autre surent tirer un si beau parti devint dans la suite un procédé banal. Déjà le miniaturiste du Pantocrator. 49 (pl. IX) en use plus largement; il ne fait plus ressortir Jonas sur la mer et le ciel [3], Isaïe sur le fond uni qu'ornent de beaux arbres, vivement éclairés [4], mais sur une haute montagne [5] ou sur un rideau de rochers [6]. Ainsi procède encore le miniaturiste arménien. Mais il ne se contente pas d'une montagne isolée. Déjà, derrière Moïse, le 139 nous montrait, à droite, l'amorce d'une seconde; le Pantocrator. 49, pour la même scène, en a deux. C'est le couple qui passe dans le psautier arménien, mais sans le recul ni l'atmosphère, sans les proportions qui nous laissent encore quelque illusion de la réalité, si bien que la figure atteint le sommet ou même le dépasse. Assurément, la réplique reste fort loin de cet illustre modèle : elle en dérive pourtant en ligne directe.

Lorsque le miniaturiste applique ce procédé à la composition, il suit un exemple plus proche, le Vatopedinus 609. Il est peu de comparaisons plus instructives que celle des deux psautiers byzantins. On voit ainsi comment la montagne sert à masquer les lointains. Voici, dans le 139, David terrassant le lion [7]. Le groupe ressort, au centre, sur un rocher déchiqueté, isolé dans l'espace. Le Vatopedinus conserve ce rocher, mais, sur chaque côté, une haute montagne pointue vient garnir le vide où nous aperce-

(1) Omont, pl. X.
(2) *Op. cit.*, pl. LVIII.
(3) *Op. cit.*, pl. XII.
(4) *Op. cit.*, pl. XIII.
(5) Fol. 78 : *Hautes-Études* (Millet), C 111; *Mission Millet*, 1919, C 250.
(6) Fol. 77 : *Hautes-Études* (Millet), C 110; *Mission Millet*, 1919, C 249.
(7) Omont, pl. II.

webaram.com

vions au loin, dans la lumière, des buissons, des arbres et des maisons [1]. David berger [2], avec la Mélodie paisiblement assise près de lui, se détache de même sur un arbre touffu, qui laisse voir dans le fond, le profil noyé d'une large montagne. Le copiste, aurait aussi couvert, dans les angles, les édifices, la colonne et l'Écho. Mais il s'est servi d'un autre modèle, celui que nous connaissons par l'Ambrosianus 54, où l'allégorie, nous l'avons vu, s'approche du musicien [3]. Il y trouvait, au-dessus du sol montueux, derrière le groupe, un fond uni. Ce fond lui a paru trop large et monotone : il y a mis ses deux montagnes, une sur chaque côté (pl. X, 1) [4]. Ainsi procédait-il encore pour le Combat [5], que son modèle comme le 139 [6], devait représenter en rase campagne. Mais, lorsque David tranche la tête à Goliath (pl. XII, 1) [7], il trouvait un fond couvert et il a pris trois montagnes. Le miniaturiste arménien en use ainsi, et plus naïvement, lorsqu'il dresse ses deux montagnes derrière la barque de Jonas, au delà de la ligne d'horizon. Le modèle, que nous examinerons plus loin (pl. XIII, 1), ne lui montrait autre chose que l'étendue des flots.

Ainsi, par l'emploi d'un procédé bien défini, le psautier Ségrédakis se rattache au Vatopedinus 609, plutôt qu'au Pantocrator. 49. Mais il se distingue de ce modèle, il se distingue aussi de la plupart des manuscrits byzantins du XI^e^ et du XII^e^ siècle. Ceux-ci, en effet, sur le flanc des montagnes, finissent par supprimer ces rochers taillés en escaliers qui accrochent la lumière et donnent un aspect vivant au paysage. Déjà la facture en est fort négligée dans le Pantocrator. 49. Nous ne nous attendions donc pas à les revoir dans le psautier Ségrédakis. A vrai dire, ils y revêtent une forme conventionnelle, ils y reçoivent un traitement mécanique. En face des beaux reflets, enveloppés, du 139, ils nous donnent l'idée d'une formule vide et sèche, indéfiniment répétée. Pourtant cet artisan sans imagination a le mérite de conserver, dans ses traits essentiels, mieux que l'habile miniaturiste du Pantocrator.,

(1) Fol. 11 v°: *Mission Millet*, 1919. *Arch. phot.*, A 4566.
(2) OMONT, pl. I.
(3) *Hautes-Études* (MILLET), C 362, d'où VENTURI, *Storia*, t. II, p. 452 ; TIKKANEN, fig. 125.
(4) Fol. 11 ; *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.* A 4558.
(5) Vatop. 609, fol. 12 v° : *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.*, A 4567.
(6) OMONT, pl. IV.
(7) Fol. 13 : *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.*, A 4560.

webaram.com

Fol. 78. Prière de Jonas.

PSAUTIER DU PANTOCRATOR, n° 49

1. Fol. 11. David berger.

2. Fol. 14. David couronné.

PSAUTIER DE VATOPÉDI, n° 609

webaram.com

webaram.com

un procédé dont l'art antique, puis l'art byzantin ont su tirer les plus beaux effets.

Les architectures du 139 ont eu le même sort que le paysage. La variété des formes antiques cède la place à un type uniforme. Ce type provient assurément de l'antique. On représentait un intérieur, comme nous le voyons aux Noces aldobrandines, au moyen d'un simple mur, relevé aux extrémités par quelque élément architectural: une porte, un hémicycle, un fragment de portique, un autre mur. Les Byzantins finirent par négliger ces détails caractéristiques et prirent l'habitude de dessiner au même endroit une sorte de tour ou une petite maison à pignon. Il leur arrive même d'omettre le mur qui relie ces édifices. Le Paris. 139 est remarquable par la complexité de ses fonds. Derrière David touché par le repentir [(1)], c'est un petit hémicycle, un pilier, une base ou l'allégorie s'accoude sur une volute d'acrotère. Le fond du Sacre [(2)] est formé d'un petit temple rond et d'une porte monumentale, reliés par un portique. Celui du Couronnement [(3)], composition un peu lourde, se rapproche seul de la formule byzantine. Or, si nous prenons les mêmes sujets dans les répliques, le premier dans le Pantocrator. 49 [(4)], les deux autres dans le Vatopedinus (pl. X, 2) [(5)], nous n'y retrouvons aucun souvenir du prototype. On a changé les fonds radicalement. On a mis partout la tour et la maison à pignon, avec le mur intermédiaire au Pantocrator., et le fond libre, à Vatopédi.

Le psautier Ségrédakis reproduit aussi la formule byzantine. Mais ses architectures nous causent la même surprise que ses paysages. Elles se rapprochent du prototype par un caractère essentiel : la perspective. Regardons, dans le 139, la prière d'Anne (pl. XI) [(6)], examinons ces lourds édifices qui viennent meubler un cadre trop large pour une seule figure, d'abord une porte, déjà transformée en maison, puis une autre, d'aspect antique, dressée sur une terrasse : ils se succèdent suivant une ligne oblique, de l'avant vers le fond. Ainsi auprès d'Isaïe, fol. 178 v°, qui récite son cantique (pl. IV, 1), comme Anne, dans sa maison, parce que c'est la nuit, se succèdent aussi les trois élé-

(1) Omont, pl. VIII.
(2) *Op. cit.*, pl. III.
(3) *Op. cit.*, pl. VI.
(4) Fol. 27 : *Hautes-Études* (Millet), C 104; *Mission Millet*, 1919, C 242.
(5) Fol. 12 et 14, *Mission Millet*, 1919, *Arch. phot.*, A 4559, 4561.
(6) Omont, pl. XI.

webaram.com

ments des fonds byzantins : porte, mur et maison à pignon. Ainsi se succèdent, auprès d'Ézéchias malade (pl. VI, 2), trois maisons, vues par l'angle et toutes trois éclairées de gauche, dont nous trouverons plus loin l'origine dans le Parisinus 510.

***

Ainsi, par le caractère du paysage et des architectures, le psautier Ségrédakis se rapproche surtout du Vatopedinus 609. Il paraît être la réplique, non de ce manuscrit lui-même, mais, d'un plus ancien, dans la même lignée, qui aurait mieux conservé les rochers taillés en escalier et les édifices en perspective, légués par l'art antique au Paris. 139.

Ces observations nous amènent à comparer les compositions. Pareille étude est malaisée, puisque les cycles ne concordent pas. Au Vatopedinus 609, manquent les cantiques; au psautier Ségrédakis, le frontispice. En fait, il n'y a de commun que deux sujets : David tuant Goliath et le Passage de la mer Rouge. Le Paris. 139 nous les donne l'un et l'autre. Le classement sera facile.

Pour Goliath, nous le savons, le Paris. 139 a deux épisodes en un tableau [1] : David combat contre le géant, puis lui tranche la tête. A Vatopédi [2], deux tableaux, sans les allégories ni les soldats; une rédaction différente : Goliath est à cheval (pl. XII, 1) [3]. Le psautier Ségrédakis n'a pas de cheval, mais les deux épisodes y sont aussi séparés, ou plutôt ils l'étaient dans le prototype et le second seul a été retenu. Ce qu'il faut examiner, c'est l'attitude du vaincu. Dans le 139, il est agenouillé, et tombe la tête en avant; dans le Vatopedinus et dans le psautier arménien, il est couché sur le dos : formule plus simple, qui ne demande pas une si grande science du raccourci. Les deux formules, en dehors des psautiers, ont chacune leur tradition. La première se retrouve dans le *Livre des Rois* que M. Lassus a découvert à la Vaticane [4], la seconde

[1] Omont, pl. IV.

[2] Fol. 12 v°, 13, 13 v° : *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.*, A 4560, 4567, 4568.

[3] Voir aussi le Vatic. grec 1927, fol. 265, dans Tikkanen, fig. 101.

[4] Vatican. 333 : Jean Lassus, *Les miniatures byzantines du Livre des rois*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XLV, 1928, pl. IV.

webaram.com

Prière d'Anne, mère de Samuel. (D'après Omont.)

PSAUTIER DE PARIS, n° 139

1. Fol. 13. David tranche la tête à Goliath.

2. Fol. 206 v. Passage de la Mer Rouge.

PSAUTIER DE VATOPÉDI, n° 609

webaram.com

webaram.com

à Baouît[1] et sur le coffret Kircher[2]. La seconde formule a ses variantes. La Vatopedinus se groupe avec le coffret Kircher, le psautier arménien avec les peintures de Baouît.

Avec le Passage de la mer Rouge, un autre monument entre en ligne : le célèbre Grégoire de Nazianze de la Bibliothèque nationale. Cette fois, ce sont deux œuvres contemporaines, de premier rang, qui s'opposent l'une à l'autre. Les deux petits psautiers continuent la tradition du Paris. 510.

Le Paris. 139[3] nous donne, pour ainsi dire, deux registres : en haut les Israélites, en bas les Égyptiens. Le Pharaon et l'avant-garde plongent déjà dans le gouffre, le gros de l'armée qui galope sur la terre ferme est presque au même niveau. Dans le 510[4], le groupe se développe en hauteur sur la gauche, librement, si bien que les lances se détachent sur le fond ; il forme une ligne inclinée. Le miniaturiste du psautier semble avoir massé ses cavaliers dans le bas pour faire place aux allégories de la nuit et du désert. Même contraste dans le groupement des Israélites. Ici Moïse, au milieu, reçoit les rayons qui émanent de la main divine ; à droite, une mère avance, avec ses deux enfants, l'un sur l'épaule, l'autre à la main, puis un Israélite en prière lève les bras vers la colonne de feu. Là, Moïse est à gauche, les rayons vont vers l'orant ; pas de mère, mais entre l'orant et la colonne de feu, Miryam danse. On distingue mieux ainsi les deux scènes qui devaient se développer séparément, et que l'on a serrées en un groupe : le passage et l'action de grâce. A droite, un Israélite et Miryam chantent tous deux le même cantique (*Exode*, xv, 1, 20-21), et c'est pour cette raison que l'Israélite, comme tous les orants du psautier, reçoit la lumière divine. Le 510 reste plus près de l'illustration narrative. Le 139 est un tableau.

Le 139 est l'ancêtre de toute une famille. Aussi en rencontrons-nous la copie exacte[5], ou des répliques moins fidèles[6], sans les allégories ni l'Israélite orant, mais avec les deux re-

(1) J. Clédat, *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XII, 1904, pl. XIX.

(2) G. Schlumberger, *Monuments Piot*, VI, 1898, pl. XVIII.

(3) Omont, pl. IX.

(4) *Op. cit.*, pl. XLII.

(5) Petropol. 269 : Tikkanen, pl. IX, 2.

(6) Pantocrator. 49, fol. 72 : *Hautes-Études* (Millet), C 106 ; *Mission Millet*, 1919, C 245.

webaram.com

gistres [1]. Le psautier de Vatopédi (pl. XII, 2) [2] appartient à une autre lignée. Il a conservé les traits distinctifs du 510 : la ligne inclinée de l'armée, les piques, et Moïse à gauche. Il n'a pas Miryam, parce que ceux qui ne copiaient pas le 139 savaient la représenter à part, avec le chœur tout entier [3]. Le psautier Ségrédakis (pl. VI, 1), encore une fois, ressemble de près à celui de Vatopédi : ce sont encore les cavaliers de la terre ferme dominant ceux que l'abîme engloutit. C'est Moïse à gauche. Mieux encore : c'est, à droite, la même femme voilée, qui, par une étrange confusion, a les mains chargées d'une cymbale. On croirait même que ce rivage singulier qui s'élève sur la gauche, comme ailleurs les rives du Jourdain, et ressemble à une montagne, a pu donner à l'artiste arménien l'idée de glisser ses deux montagnes derrière les groupes.

Nous devrions nous arrêter ici. Mais le 510 nous invite à poursuivre notre enquête. Nous y trouvons Isaïe devant Ézéchias [4], sans la prière (le Pantocrator. 49 ne retient que la prière), sous un aspect plus byzantin ; avec un perron déjà stylisé et, de chaque côté, un fond d'édifices qui conduit à celui du psautier arménien. Nous y voyons aussi, sur la même page, les jeunes Hébreux dans la fournaise, tous trois de face, alors que le Pantocrator. 49, nous en montre, sur le côté, deux de profil, symétriques [5]. Le 510 nous permet même de découvrir une autre voie par où cette même tradition iconographique a pu atteindre le psautier arménien : c'est un autre psautier de Vatopédi, le n° 608.

L'histoire de Jonas, nous en fournit la preuve évidente. C'est toujours la même opposition entre les deux manuscrits du IX^e ou du X^e siècle. Le 510 nous fait un récit [6]: Jonas quitte Tarse, il est jeté à la mer, il sort de la baleine; aux portes de Ninive, il comparaît devant le roi, il dort sous la citrouille. Le 139 [7] nous offre un tableau, simplifié et arrangé, pour mettre en valeur le prophète

[1] Dans le psautier de Lavra, A 13, la rive est en biais, à gauche : *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.*, K 8869. Le Reg. gr. 1 donne une autre variante.

[2] Fol. 206 v° : *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.*, A 4569.

[3] Lavra, B 26, fol. 262 : *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.*, K 8963 ; *Manuel Philès*, éd. Miller, I, p. 55, n° CXX. — Vatopédi, EUSTRADIADÈS-ARCADIOS, n° 851, fol. 184.

[4] OMONT, pl. LVII.

[5] Fol. 78 v° : *Hautes-Études* (MILLET), C 112 ; *Mission Millet*, 1919, C 251.

[6] OMONT, pl. XX.

[7] OMONT, pl. XII.

webaram.com

1. Fol. 282 v. Jonas jeté à la mer.

2. Fol. 283. Jonas devant le roi de Ninive.

PSAUTIER DE VATOPÉDI, nº 608

webaram.com

Fol. 276. Prière d'Anne, mère de Samuel.

PSAUTIER DE VATOPÉDI, n° 608

webaram.com

en prière : la barque, petite, est ramenée en bas, à gauche, et laisse libres la mer et le ciel, qui servent de fond à cette belle figure sculpturale. Même parti pris dans le Pantocrator. 49 : Ninive et la barque disparaissent, et l'orant se détache sur une haute montagne [1]. Le Vatopedinus 608, ne nous montre point la prière, mais il reproduit sur deux pages, qui se font face, tous les épisodes du 510, sauf le départ de Tarse (pl. XIII) [2], et groupés pareillement : au verso, la barque dans la haute mer, au-dessus du monstre rendant le prophète ; au recto, le roi aux portes de Ninive, avec les mêmes têtes aux fenêtres, et Jonas endormi. Il y a même, dans la mer, des allégories, que le 510 avait négligées. Or, la composition du verso est le modèle même que le miniaturiste arménien a si étrangement maltraité [3].

Prenons d'autres sujets : le Parisinus 139 et le psautier Ségrédakis nous montrent, l'un et l'autre, le prophète en prière, tourné vers un segment du ciel, à droite. Il ne manque à la miniature arménienne que la main de Dieu dans le segment. Examinons Isaïe [4], faisons abstraction du style : la figure est la même, avec le même pli du manteau, le long du dos. La différence est dans le geste. Le prophète du 139 prie vraiment, il lève la tête et tend les deux bras vers le ciel. L'autre paraît prophétiser : la tête est droite et la main gauche tient un rouleau déployé. Cherchons d'autres comparaisons : Jonas dans le Parisinus, Habacuc et Moïse dans le manuscrit Ségrédakis, sont traités, de part et d'autre, comme Isaïe. Ici, le Grégoire de Nazianze ne nous vient pas en aide, mais le Vatopedinus 608 (pl. XIV) nous fait voir le modèle byzantin : Anne y est de tous points semblable à la figure du 139, sauf la souplesse et le geste. Mais elle nous fait lire sur son rouleau, plat comme une pancarte, les premiers mots du cantique *Ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ* [5]. De même, dans le corps des psaumes, les versets interprétés par une image sont inscrits sur le rouleau, que le roi-prophète tient toujours à la main [6].

(1) Fol. 78 : *Hautes-Études* (Millet), C 111 ; *Mission Millet*, 1919, C 250.

(2) Fol. 282 v° et 283 : *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.*, A 4551-4552.

(3) Pour le Repentir de David, le Vatop. 608 se rattache aussi au Paris. 510, tandis que le Pantocrator. 49 reproduit le 139.

(4) Paris. 139 : Omont, pl. XIII ; psautier Ségrédakis, fol. 246 v°, près d'Isaïe, XLII, 10-20.

(5) Omont, pl. XI ; Vatop. 608, fol. 276 : *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.*, A 4549.

(6) Voir un exemple dans Kondakov, *Pamjatniki Christ. Isk. na Afoné*, p. 286, fig. 99.

webaram.com

Moïse, dans le Parisinus 139 [1], ne prie pas ; il ne récite pas le cantique, il écoute, les mains crispées par l'extase, la voix de Dieu qui le lui dicte. Le Moïse arménien prophétise comme Isaïe. Est-ce lassitude et répétition banale, est-ce impuissance à rendre ce geste, saisi sur le vif, où l'on devine l'émotion de l'âme? Non, assurément. L'image exprime une autre pensée, et le Vatopedinus 608 [2], encore une fois, nous explique la miniature arménienne. Ici, le prophète récite le cantique, assis sur un sommet élevé, comme il sied à celui qui s'écrie, ainsi que le Joad de Racine:

Cieux, écoutez ma voix, terre, prête l'oreille.

Les Hébreux, en bas, l'écoutent, et Josué, que le prophète a déjà élu, est au milieu d'eux.

Les Byzantins ont été plus loin. Un autre psautier de l'Athos, pourtant contemporain du Pantocrator. 49 et du Vatopedinus 609, va nous le montrer. C'est celui qui porte, à Lavra, la cote B 26 [3]. D'abord, au psaume LXXVII (pl. XV, 1), près du premier verset, « Prêtez, mon peuple, attention à ma loi », Moïse ne remet plus au peuple les tables qu'il a reçues de Dieu, il enseigne comme un prophète : un rouleau ouvert pend de sa main gauche, et le titre précise le sens de son attitude :

ὁ προφήτης Μωυσῆς διδάσκων τὸν λαόν [4].

Mieux encore, les cantiques ont de véritables portraits de prophètes, posés de face, avec leur rouleau déployé. Isaïe lève les bras sur la droite et fait un grand geste d'allocution. Habacuc (pl. XV, 2) écoute la voix de Dieu : « Seigneur, j'ai entendu ta voix, et j'ai eu peur; j'ai compris tes œuvres et j'étais hors de moi ». [5] Le mouvement du buste, la main levée, marquent l'effroi et l'étonnement. Le cantique compte parmi les prophéties messianiques les plus célèbres; nous le lisons aussi sur le rouleau, dans les coupoles des églises, et là, au XIVe siècle, le mosaïste ou le peintre

(1) Omont, pl. X.
(2) Fol. 270 : *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.* A 4548.
(3) Fol. 237 : *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.* K 8961.
(4) Fol. 264 : *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.* K 8965. — Habacuc tient un rouleau et fait un geste analogue dans le psautier serbe de Munich : Strzygowski, *Serb. Psalter*, pl. XLVIII, 113.
(5) Habacuc, III 2.

1. Fol. 237 v. Moïse enseignant.

2. Fol. 264 v. Habacuc.

PSAUTIER DE LAVRA, B 26

webaram.com

1-4. Fol. 50 v., 83, 125 v., 135. Ornements marginaux.

5. Fol 112. Psaume 77 : vignette et ornement marginal.

PSAUTIER DE VATOPÉDI, n° 609

webaram.com

a su exprimer par le geste les mêmes sentiments. A Lavra encore, Moïse, autre prophète des coupoles, est traité pareillement comme un prophète. Avant le deuxième cantique, au bas du fol. 262 v°, il ne reste qu'une silhouette, coupée aux genoux. Il est clair que l'on a renoncé à la scène, la Remise des tables; on n'a retenu que la figure, non celle de l'orant, mais celle du prophète.

Une dernière remarque achèvera notre démonstration. Le psautier Ségrédakis a perdu le portrait de l'auteur, au début. Mais, on l'a vu, un autre du même temps, celui de San Lazzaro, n° 35 (521), nous donne David assis, avec un rouleau où se lisent les premiers mots du psaume I. Ceux du XVI^e ou du XVII^e siècle ont le roi-prophète trônant ou jouant d'un instrument. Nous devinons là les répliques des deux psautiers de Vatopédi et de celui de Lavra[1]. A Vatopédi encore, au frontispice du n° 610[2], David joue de la cithare, dans le ciel, au milieu des anges, et se fait entendre de tous les «chœurs» des saints. Ces images sont loin du portrait traditionnel que nous montrent les psautiers de l'Ambrosienne et du Pantocrator. : David écrivant, lointaine réplique du philosophe antique.

Ainsi, par le style et l'iconographie, le psautier Ségrédakis ressemble aux trois psautiers byzantins qui s'éloignent le plus du 139 ; ceux de Vatopédi et de Lavra. La composition n'a plus l'ampleur ni la complexité du célèbre manuscrit. Elle est réduite aux figures essentielles. Les allégories disparaissent. On n'y voit plus réunis en un seul tableau la prière et l'épisode qui en fut l'occasion. On a choisi l'une ou l'autre. Rien non plus de l'élégance du Pantocrator. 49. Les deux montagnes du fond, ainsi que l'iconographie, paraissent empruntées au Vatopedinus 609, mais sans les proportions ni le recul qui mettent encore ce modeste manuscrit dans la lignée du 139. Le Vatopedinus 608 et le Lavrensis B 26 ont pu fournir Jonas et surtout le rouleau dans les mains de l'orant. Le psautier arménien ressemble de même à ces deux manuscrits par les proportions des figures. Il a en commun avec eux un procédé rare, que nous voyons appliqué aussi dans le tétraévangile de Léningrad, n° 105 : les personnages et les figures, très agrandis, sont coupés par le cadre. Ainsi prend forme à nos

(1) N° 851 du Catalogue EUSTRATIADÈS-ARCADIOS, fol. 123, David est figuré tenant le psautier.

(2) *Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.* A 4584. — EUSTRATIADÈS et ARCADIOS Κατάλογος, n° 762.

webaram.com

yeux le groupe dont il a pu sortir. Mais aucun de ces trois manuscrits n'en représente le prototype immédiat, car aucun ne conserve ce qui lui donne une valeur particulière : les rochers taillés en escalier et les édifices représentés en perspective. Si de tels procédés ne sont point empruntés à la pratique du XIV^e siècle, s'ils proviennent du modèle, ce modèle est assurément plus ancien que les trois manuscrits dont le nôtre se rapproche.

* * *

D'où provenait ce modèle? Dans quelle région s'est constitué ce groupe? Nous savons maintenant que notre célèbre 139 n'est pas l'œuvre maîtresse dont tout dépend. Si son beau caractère antique lui a valu d'être nommé «aristocratique», si la majesté du roi David dictant aux rois leur devoir de justice nous permet d'en faire honneur à la cour byzantine, si, pendant plus de deux siècles, les copies et les répliques, fidèles et nombreuses, témoignent de son prestige, il n'en laisse pas moins place à d'autres rédactions, plus modestes, mais d'origine aussi lointaine, peut-être plus lointaine, et c'est à ces dissidents que se rattache le psautier arménien.

Ces dissidents, et parmi eux ceux qui ont le mieux résisté à son influence, ont pu suivre leur destinée loin de Constantinople, dans les provinces conservatrices, et l'on pense aussitôt à l'Anatolie. Bien des motifs nous orientent vers cette région. Les rouleaux ne rappellent-ils point la Rossanensis et le fragment de Sinope? Le Parisinus 510 n'a-t-il pas d'étroites relations avec les vieilles fresques de Cappadoce? Le coffret Kircher, où Goliath est aussi couché sur le dos, n'appartient-il pas à la Géorgie? Le Vatopedinus 608, avec ses tons rouges et l'aspect sémitique de ses figures, paraissait à Kondakov[1] provenir des régions orientales de l'Empire. Serons-nous surpris ainsi de lire, à la fin du texte, le nom du «Grand Commène» David, qui avait su, après la prise de Constantinople par les Croisés, se rendre maître d'Héraclée et de la Paphlagonie? La notice nous apprend qu'il mourut en 1212, et qu'il portait en religion le nom de Daniel. Le manuscrit passe ensuite, par l'effet des alliances, dans la famille des Doukas Philanthropénos, dont l'un des membres, Alexis, fut au

[1] KONDAKOV, *Pamjatniki Christ. Isk. na Afonê*, p. 286.

webaram.com

service de Théodore Lascaris [1], dont un autre, que la notice seule nous fait connaître, Michel, mort en 1304, était l'oncle d'Andronic II. Quelle qu'ait été plus tard la destinée de ce curieux manuscrit, il paraît bien provenir de cette région de l'Anatolie où l'Hellénisme s'est maintenu jusqu'à ces derniers temps et par où il communiquait avec l'Arménie. Enfin, il est un fait précis qui vient à l'appui de nos inductions. Le Vatopedinus 609, qui touche de si près au psautier Ségrédakis, a passé par des mains arméniennes, — et ceci est important — à une époque ancienne, avant la date que l'on peut assigner à ce manuscrit, au XII^{e} ou au XIII^{e} siècle. C'est ce qui ressort des titres inscrits au-dessus des miniatures (pl. X, 1) et surtout des ornements encore très simples — treize exactement — qui encadrent les numéros des psaumes, dans les marges (pl. XVI) [2].

Ainsi, le psautier Ségrédakis sort d'un groupe byzantin qui se sépare nettement du célèbre psautier de Paris et paraît appartenir à l'Anatolie. A la même tradition se rattache un très beau « Rituel » de Jérusalem, qui fut illustré à Sis en Cilicie, en 1266. Les deux miniatures que M. Tchobanian en a publiées [3], rappellent les deux psautiers de Vatopédi : les Trois Jeunes Hébreux, le 608 ; surtout — la ressemblance est remarquable — la mer Rouge, le 609. D'autres manuscrits arméniens nous réservent peut-être d'agréables surprises. Nous verrons ainsi ce groupe si intéressant, que nous avons essayé de constituer, prendre corps ; nous verrons, se dessiner plus nettement une de ces traditions provinciales dont nous avons, il y a longtemps déjà, signalé la force et la vitalité, en face des brillantes productions de la capitale [4].

(1) Acropolite, c. 59, Bonn, p. 126, 3.

(2) Les titres ont été grattés dans la suite, trois sont restés intacts : fol. 11 : le prophète David (berger?). — Fol. 13 v° : ayant tranché la tête de celui-ci, il entre dans la ville. — Fol. 14 : Saül le couronne. Cinq pages d'ornement ont été photographiés (*Mission Millet*, 1918, *Arch. phot.* K 4562, 4563, 4564, 4570, 4572). M^{lle} Der Nersessian a bien voulu traduire les titres et déterminer la date de l'ornement.

(3) A. Tchobanian, *La Roseraie d'Arménie*, t. II, Paris, 1923, p. 48 et 176 (hors-texte).

(4) Le présent article était en pages, quand j'ai pris connaissance de celui de M. C. R. Morey, *Notes of East Christian Miniatures*, *The Art Bulletin*, XI, 1929, n° 1, où le psautier à frontispices est très heureusement étudié. Il était trop tard pour utiliser ce travail.

LE
DISCOURS DE XYSTUS
DANS
LA VERSION ARMÉNIENNE D'EVAGRIUS LE PONTIQUE,

PAR

L'ABBÉ J. MUYLDERMANS.

Au cours du travail que nous préparons sur les *Evagriana* arméniens, nous avons, touchant l'authenticité de quelques morceaux, rencontré bien des problèmes.

On a déjà signalé ailleurs [1] la difficulté que fait le *Syntagma doctrinae*.

Nous voudrions examiner ici un opuscule auquel la version arménienne a réservé une place honorable parmi les écrits d'Evagrius le Pontique, sous ce titre : Բան Քսիստեայ «Discours (λόγος) de Xystus [2]».

Cet ouvrage est une collection de sentences morales. Pour la

(1) *Une recension arménienne du Syntagma doctrinae* dans *Handès Amsorya*, Vienne, 1927, col. 687 et suiv.

(2) Սրբոյ Հօրն Եւագրի Պոնտացւոյ Վարք եւ Մատենագրութիւնք, թարգմանեալք ի յունէ ի հայ բարբառ ի հինգերորդ դարու, աշխատասիրութեամբ եւ ծանօթութեամբք ի լոյս ընծայեաց Հ. Բարսեղ Վ. ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ, Վենետիկ, 1907. — *Vie et Œuvres du Saint Père Evagrius le Pontique*, traduites du grec en langue arménienne du ve siècle, soigneusement annotées et publiées par le R. P. Basile vardapet SARGISSIAN, Venise, 1907, p. 54-63. — On trouve dans les manuscrits le nom de Xystus ou Sextus orthographié de différentes manières : Քստեայ (Venise 716); Քսեայ *sup. scr.* սեքե (Jérusalem 300); Քսստեայ *in. marg.* Սեքեստեայ (Etchmiadzin, cote (?), cf. SARGISSIAN, Introduction, p. ԽՀԷ); Քստեայ *sup. scr.* րի (Paris 113); Քրիստեայ (Venise 427 et 966).

webaram.com

majeure partie, ces sentences sont identiques aux maximes qu'on lit dans deux recueils, conventionnellement intitulés : Σέξτου γνῶμαι et Πυταγόρου γνῶμαι. Sur les 180 aphorismes de notre collection, il n'y en a guère qu'une douzaine qui proviennent d'autres sources. C'est donc avant tout une compilation, un véritable florilège.

Pour donner à la composition une plus grande unité, l'auteur insère souvent des particules, relie les maximes. Une exhortation la termine en guise de péroraison et achève de donner à l'ensemble un caractère parénétique. C'est sans doute parce qu'il se présente comme une parénèse, où les sentences de Xystus ou Sextus dominent, que l'opuscule porte le titre de « Discours (λόγος) de Xystus ».

A elle seule, cette version de nombreuses maximes néo-pythagoriciennes a son importance : elle enrichit la littérature arménienne de traduction d'un choix d'aphorismes puisés à deux recueils grecs qui firent autorité. Car disons le dès maintenant, si le traducteur arménien paraphrase certains mots, modifie quelques tournures, de façon à donner à sa traduction un style franchement arménien, ces retouches, faites avec discrétion et avec bon goût, ne sont pas assez profondes pour défigurer complètement la formule dans sa teneur primitive [1].

Ce n'est pas à dire que la pièce ait l'importance qu'a eue la traduction syriaque intégrale des deux recueils, publiée par de Lagarde, jusqu'à ce que l'on ait eu la bonne fortune de mettre la main sur l'original grec [2].

L'intérêt de notre texte est ailleurs. Il semble, en effet, que la collection de maximes que nous lisons en arménien, au milieu

(1) Le manuscrit 174 (fol. 198r à 205v) de la Bibliothèque des Mechitharistes à Vienne, contient les 197 premières maximes de Sextus, traduites en arménien moins littéraire. D'après le Catalogue de Dashian, le manuscrit, sans date, a été restauré en 1123 (= 1674); écriture bolorgir menue et régulière, presque tous les feuillets sont abîmés par l'humidité. Nous espérons y revenir. En attendant, nous proposons de lire, d'après les photographies, les deux mots de l'*explicit* non lus dans le Catalogue, l'un . . . ուչ = *Խուչ*, l'autre Հ . . . ղ . . . ց = *Համարեաց*, grec ἡγοῦ. — Nous signalons encore une traduction arménienne classique d'un recueil de sentences grecques, publiée dans la collection de Venise, *Sopherq I* (1853). Sextus est cité p. 19, 33, 55; Pythagore, p. 53 et 55.

(2) DE LAGARDE, *Analecta syriaca* (Lipsiae, 1858). Sentences de Xystus, évêque de Rome, p. 2-31; sentences de Pythagore, p. 195-201; cf. G. LEVI DELLA VIDA, *Sentenze Pitagoriche in Versione Siriaca* dans *Rivista degli Studi orientali*, Roma, 1910 (vol. III), p. 595.

webaram.com

d'autres ouvrages d'Evagrius, n'est pas seulement une compilation arménienne, faite en y incorporant, traduites directement de leurs recueils respectifs, partie des *Σέξτου γνῶμαι* et partie des *Πυθαγόρου γνῶμαι*; mais bien la version d'une œuvre grecque, plus ou moins originale, composée, elle, par un auteur grec qui aurait, lui, utilisé les deux recueils de *γνῶμαι*.

Et il se pourrait que cet auteur grec fût Evagrius (+ 399) lui-même.

Ce qui remonterait, originellement du moins, la date du texte grec sous-jacent à la traduction arménienne, jusqu'au IVe siècle finissant.

Ainsi posée la question devient le point de départ d'une recherche intéressante, une *working hypothesis*.

Si l'on arrive à faire de cette hypothèse une thèse démontrée on aura enrichi d'une œuvre nouvelle le *Corpus Evagrianum*.

Et à supposer que le résultat atteint ne s'avère pas aussi riche, l'étude que nous aurons consacrée à cette collection arménienne ne sera pas sans intérêt pour l'histoire de la tradition des *γνῶμαι*.

De ces maximes, en réalité, on ne connaît ni les origines ni l'auteur : bref l'histoire du texte est encore à écrire. C'est dire que nous ne pouvons ici prétendre même à l'esquisser. Pour la clarté des observations qui vont suivre, il sera toutefois opportun de fournir ici quelques renseignements bibliographiques.

On trouvera une notice sur les néo-pythagoriciens dans W. Christ, *Geschichte der Griechischen Litteratur*, München 1920, zweiter Teil, erste Hälfte, p. 376, n° 524.

Un exposé détaillé des sentences de Sextus est donné dans M. Schanz, *Geschichte der Römischen Litteratur*, zweiter Teil, erste Hälfte, München, 1911, p. 501, n° 339.

Voir aussi O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*. Freiburg i. B. 1914, II Bd., p. 643 et p. 698.

Sur le même sujet, on lira avec grand profit le compte rendu fait de l'ouvrage de F. C. Conybeare, *The Ring of Pope Xystus*, London, 1910, par H. Delehaye (*Analecta Bollandiana*, t. XXIX, 1910, p. 447, n° 165) et reproduit intégralement par L. Mariès dans *Frederick Cornwallis Conybeare* (1856-1924). *Notice biographique et Bibliographie critique*. La notice a paru dans cette revue même : *Revue des Etudes arméniennes*, t. VI, fasc. 2, 1926, allant de p. 185 à p. 332 : p. 212.

L'édition critique du texte grec des γνῶμαι pythagoriciennes a été publiée par H. Schenkl d'après un manuscrit de Vienne (Wiener Hofbibliothek, Cod., philos. et philol. 225 chart.) dont la date est à fixer au début du xv^e siècle (1).

Nous devons à Elter la publication des Σέξτου γνῶμαι (2). Elter trouva le texte grec dans le *Patmiensis*, 263, x^e siècle. L'édition extrêmement soignée, repose sur l'exemplaire de Patmos et le *Vaticanus graec.* 742, début du xiv^e siècle.

Le problème tel qu'il a été formulé contient donc deux questions : la rédaction arménienne est-elle une traduction faite sur le grec ? et : quel âge peut-on assigner à ce qui serait la composition grecque primitive, ou mieux, l'original grec est-il l'œuvre d'Evagrius le Pontique (*circa* 346-399) ?

Les données pour résoudre le problème ainsi posé, sont celles que nous fournira l'étude du texte arménien lui-même : nous devrons rechercher si, dans la traduction, se découvrent les traces d'un texte grec sous-jacent et s'il se trouve dans cette composition des particularités vraiment spécifiques des *Evagriana*. Car, pour démontrer l'origine évagrienne de cet opuscule, sa présence au milieu des œuvres d'Evagrius, présence uniquement attestée par la version arménienne, ne suffit pas.

Le texte arménien publié par Sargissian est bon. L'édition est faite avec soin. Les trois manuscrits de Venise, contenant les œuvres d'Evagrius ont été utilisés.

Le *codex* 716 désigné par le sigle Ա. (A) a servi de base. C'est une copie exécutée par Nersès Sargissian sur un ancien exemplaire de 1305, provenant du monastère de Medzoph et conservé, au témoignage du copiste, au couvent des Saints-Apôtres à Mouch (3).

Au-dessous du texte est reproduit l'*apparatus criticus* de deux manuscrits : 427 et 966 ; désignés par les sigles Բ. (B) et Դ. (D). Les deux *codices* sont sans date ; l'éditeur Basile Sargissian, estime que l'écriture du dernier exemplaire est d'une main du xiv^e siècle (4).

(1) H. Schenkl, *Pythagoreersprüche in einer Wiener Handschrift* dans *Wiener Studien* (*Zeitschrift für classische Philologie*), 1886, p. 262-281.

(2) A. Elter, *Gnomica I, Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici sententiae*, Lipsiae, 1892, (= Ind. Schol. Bonn, 1892-1893).

(3) Édition de Sargissian, Introduction (en arm.), p. ՃՁԳ.

(4) Édition de Sargissian, Introduction, p. ՃՁԴ.

A vrai dire, dans l'apparat se présentent, à deux reprises, le sigle Գ (G), p. 54 variante 7 et p. 57, variante 3, et une fois le sigle Է (Ē), p. 54, variante 8. Or, ni le *codex* 1071 = Գ ni le *codex* 1552 = Է ne contiennent la section là éditée (voir Introduction, p. ՃԻԳ et ՃԻԵ-ՃԻԸ). La confusion typographique de Դ et Գ est possible; mais Է?

Pour nous éclairer à ce sujet, nous avons prié les Pères Mechitharistes, à Venise, d'examiner les manuscrits. Le P. Grégoire Sargissian a eu l'obligeance de le faire minutieusement et il nous communiqua les résultats de son enquête dans une longue lettre du 3 juin 1928, que nous résumons ici :

Il y a une légère erreur de la part de l'éditeur. Dans notre catalogue manuscrit, les sigles Գ et Է marquent un exemplaire unique : le *codex* 966. Ce manuscrit contient non seulement les œuvres d'Evagrius mais aussi les «Vies des Saints Anachorètes». Pour Evagrius, le manuscrit 966 porte le sigle Գ, c'est-à-dire, que pour les neuf manuscrits évagriens que possède notre Bibliothèque, le manuscrit 966 est classé le troisième (Գ); quant aux diverses *Vitae Patrum*, le manuscrit 966 est rangé le septième (Է). Le P. Basile Sargissian n'a pas adopté cette classification dans son édition et il désigne le manuscrit 966 par le sigle Դ, en réservant le sigle Գ au manuscrit 1071 (voir *Introduction*, p. ՃԻԴ). Or, aux passages en question, il ne s'est plus souvenu du changement proposé, et il cite le même codex 966 par ses deux sigles, tantôt Գ et tantôt Է. En conservant le Դ au manuscrit 966, voici comment il convient de corriger :

Sarg., p. 54, variante 7 : Գ *Գիտողյացու* lire Դ = Ms. 966, p. 18, l. 7-8.

Sarg., p. 54, variante 8 : Է *անոք, անուրեք* lire Դ = Ms. 966, p. 18, l. 13.

Sarg., p. 57, variante 3 : Գ *խնդրեսցես* lire Դ = Ms. 966, p. 21, l. 4-5.

Les trois témoins A B D diffèrent assez peu entre eux.

A ceux-ci nous ajoutons deux manuscrits, l'un du XIII[e] siècle appartenant à la Bibliothèque nationale de Paris[(1)], l'autre du XIV[e] siècle appartenant à la Bibliothèque patriarcale de Jérusalem. Et cela pour les raisons suivantes.

(1) F. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale* (de Paris), 1908, n° 113.

webaram.com

En y regardant de près, surtout quand on compare l'arménien avec le grec des deux recueils, l'on a forcément quelques hésitations devant certaines leçons du texte imprimé par Sargissian.

De plus, dans l'Introduction, le lecteur est averti que, pour la clarté du sens, la ponctuation du texte manuscrit n'a pas toujours été rigoureusement reproduite [1]. On ne peut que louer l'effort tenté par l'éditeur pour nous donner un texte intelligible. Mais l'observation une fois faite dans l'Introduction, d'une façon générale, aucune explication, pour chaque cas particulier, n'est fournie dans l'apparat critique. Et ceci est regrettable. Car le lecteur a bien le droit de se faire une idée personnelle de la valeur du texte manuscrit. On reste donc perplexe et indécis dans un cas tel que celui-ci :

Sarg. 58, 21-25.

Կերակրոց հաղորդեա չափով. քանզի մարդ որ յաղթի յորկորոյ իւրմէ, նման է գազանի պղծութեան ցանկութեան : Համառօտ անոյշ փաղփաղակի անցանէ, և նախատինքն կան և մնան առ նմա :

TRADUCTION :

Partage la nourriture avec mesure (*μετρίως*); car (*γάρ*) l'homme qui se laisse vaincre par son ventre [2], ressemble à un animal sauvage de plaisir impur. La saveur passe et l'opprobre demeure.

L'expression : « . . . un animal sauvage de plaisir impur» ne se comprend pas; de même, le sens de la dernière sentence n'est pas très limpide. Or on doit ponctuer ainsi . . . *նման է գազանի : Պղծութեան ցանկութեան համառօտ անոյշ* . . . et traduire : « . . . car l'homme qui se laisse vaincre par son ventre, ressemble à un animal sauvage. D'un plaisir impur la saveur passe vite et l'opprobre demeure».

Le sens du passage est dès lors parfaitement clair et répond à la leçon du texte grec.

(1) Sargissian, *op. cit.*, *Introduction*, p. ՃՂԱ.
(2) Littéralement œsophage = *որկոր*; c'est ainsi que l'arménien traduit partout le grec *γαστήρ* = arm. *որովայն*.

webaram.com

Sext. 266. Τροφῆς παντὶ κοινώνει.

Sext. 270. Ανθρωπος γαστρὸς ἡττώμενος ὅμοιος Θηρίῳ.

Sext. 272. Αἰσχρᾶς ἡδονῆς τὸ μὲν ἡδὺ ταχέως ἄπεισιν, τὸ δὲ ὄνειδος παραμένει.

A qui imputer l'erreur de ponctuation à l'éditeur ou au copiste ?

Sans doute, la leçon des manuscrits a été fidèlement conservée à cet endroit. Mais étant donné que des changements ont été apportés à la ponctuation du texte imprimé, il était impossible de se prononcer sans recourir aux manuscrits.

Le *Parisinus* 113 était pour nous le plus facile à atteindre. Le texte va de fol. 4 à fol. 9, malheureusement il est mutilé. Deux feuillets ont disparu entre fol. 7 et fol. 8 ; d'où une lacune notable, correspondant dans le texte édité, à Sarg., 60, 9 : գիտասցէք — Sarg., 62, 13 : քեզ իշխանութիւն :

Nous devons à l'aimable entremise du R. P. Abel, professeur à l'École biblique de Saint-Étienne à Jérusalem, les photographies du *codex* appartenant à Saint-Jacques.

Le texte couvre cinq pages, mais sur les photographies on n'aperçoit aucune sorte de pagination. Sur ce manuscrit, ainsi que sur tous les manuscrits évagriens de Saint-Jacques, nous devons à M. G. O. Nourian, directeur de la Chancellerie du Patriarcat arménien à Jérusalem des renseignements très utiles. Les indications fournies par lui, rectifient plutôt qu'elles ne complètent celles données par Sargissian dans l'Introduction à son édition, p. ՃՁ, n^os^ 26-30.

M. Nourian nous écrivait (30 mars 1928, n° 7305/28/15).

Le manuscrit porte dans notre liste la cote 300 et cela depuis la rédaction de notre liste actuelle, faite par Savallan, un de mes prédécesseurs, en 1867. Il est sans date, car les feuillets de la dédicace manquent à la fin. Savallan l'estime comme datant du XIV^e^ siècle. Pour ce qui se rapporte à la pagination, la réponse est facile : il n'existe pas de pagination dans le manuscrit original.

Mais la signature des cahiers ? Ne serait-elle pas marquée sur le manuscrit ? Quoiqu'il en soit, faute de mieux, numérotons de 1 à 5, les cinq pages qu'occupe le « Discours de Xystus ».

A l'aide des cinq manuscrits : les trois *codices* de Venise, et de

webaram.com

deux autres : l'un de Paris et l'autre de Jérusalem, essayons de répondre affirmativement à la première question : le texte arménien a été traduit du grec.

Les deux recueils de *γνῶμαι* seront notre moyen de démonstration. Le plus simple serait de reproduire l'arménien et le grec, l'un en regard de l'autre. Mais une confrontation de toutes les sentences sortirait des limites du présent article (1).

Pour les maximes de Sextus d'ailleurs, le travail d'identification a été assez bien fait par Conybeare. Celui-ci a donné une traduction anglaise du grec publié par Elter, dans *The Ring of Pope Xystus* (2).

En appendice figure une note sur la version arménienne, version qui n'est autre que celle dont il est question ici. L'auteur recherche dans le texte grec les sentences pour lesquelles existe un texte arménien correspondant (3).

Quant aux maximes attribuées à Pythagore, elles ne sont pas signalées.

Conybeare avait toute son attention concentrée sur les aphorismes de Sextus, qu'il venait de traduire, et le titre que porte la traduction arménienne «Discours de Xystus» n'était pas fait pour l'en distraire. L'arménien dont il ne trouvait pas le correspondant dans le Sextus grec, il le traduisait en anglais simplement et sagement.

Or, voici les sentences de la version arménienne que nous lisons dans le second recueil, *Πυταγόρου γνῶμαι* (4).

Nous donnons les deux textes avec leurs variantes.

Le texte arménien que nous reproduisons est celui du *codex* 300 de Jérusalem. Sur ce texte nous avons collationné le manu-

(1) Ce travail est prêt pour la publication.

(2) Rufin d'Aquilée traduisit une partie des sentences de Sextus du grec en latin, et fit précéder sa traduction d'un prologue, dans lequel il dédia l'œuvre à la sœur de son ami Apronianus, comme un anneau précieux (Migne, *P. L.*, XXI, 192). «Following Rufinus, explique Conybeare, *op. cit.*, p. 109, I have ventured to call the work *The Ring of Pope Xystus*». Il n'est pas prouvé que l'auteur du recueil soit le pape Xystus II (+ 257) et moins encore le pape Xystus Ier (+ 115), comme se persuade Conybeare.

(3) Un premier essai d'identification avait été tenté par Sargissian sur la traduction latine de Rufin seule. Voir la note dans son édition, p. 54-56.

(4) Tel est le titre dans la version syriaque éditée par de Lagarde; cf. ci-dessus, p. 184, n. 2. Il y a lieu de faire remarquer que dans le manuscrit de Vienne, le recueil est intitulé : *Αἱ γνῶμαι τῶν Πυθαγορείων*.

webaram.com

scrit de Paris 113 et l'édition de Sargissian; voici la liste de ces manuscrits et leurs sigles :

A Venise 716 (Ա). Texte imprimé par Sargissian. Les 13 sentences que nous allons citer se trouvent toutes à la page 62.

B Venise 427 (Բ). }
D Venise 966 (Դ). } Manuscrits utilisés par Sargissian dans l'apparat de son édition.

J Jérusalem 300.

P Paris 113.

Le texte grec est celui de H. Schenkl[1]. De son *apparatus* seules les leçons sont reproduites, qui peuvent être utiles à l'arménien. Les textes dont Schenkl s'est servi pour établir son apparat critique et que nous devons citer ici, sont :

Stob. *Stobaei Florilegium* (Gaisford-Meineke).

Porph. *Porphyrii Epistola ad Marcellam* (A. Nauck, Porph. opuscula tria).

Boiss. Boissonade, *Anecdota Graeca* (vol. I, II, III).

Coll. *Gnomologium Byzantinum ἐκ τῶν Δημοκρίτου, Ἰσοκρατοῦς Ἐπικτήτου* e variis codicum exemplis restitutum (Wachsmuth, *Studien zu den griech. Florilegien*, Berlin, 1882, p. 162 et suiv.); des divers manuscrits utilisés par Wachsmuth, il faut mentionner le *Codex Baroccianus*.

Max. Maxime le Confesseur (éd. Combefis).

Georg. Georgides, *Gnomologium* (Boiss. Anecd. Gr., I, p. 1 et suiv.).

Exc. Vind. Un recueil de sentences, publié par Ritschl d'après le cod. theol. 128 de Vienne (Meineke, Stob. Flor., vol. IV, p. 290 et suiv.).

Texte (Jérusalem, codex arm., 300, p. 5).

[1] Voir ci-dessus, p. 186.

1. [Pyth. 2ᵃ]. Անխրատութիւն ամենայն ախտից մայր է։

Ἀπαιδευσία πάντων τῶν παθῶν μήτηρ.

2. [Pyth. 9]. Կամիս դու ծանաւթ լինել Աստուծոյ, անծանաւթ լեր ի մարդկանէ։

Βούλει γνωσθῆναι Θεοῖς· ἀγνοήθητι μάλιστα ἀνθρώποις.

Θεοῖς] Θεῷ Boiss. — μάλιστα om. Georg., cf. Wachsmuth, 167, 7.

3. [Pyth. 12]. Յետ բազում խորհրդոց եկեսջիր դու յասել կամ ի գործել. զի ոչ առնի քեզ իշխանութիւն անդրէն դարձուցանել զարարեալն կամ զխաւսեալն։

Βουλευσάμενος πολλὰ ἧκε ἐπὶ τὸ λέγειν ἢ πράττειν· οὐ (καὶ ms.) γὰρ ἕξεις ἐξουσίαν ἀνακαλέσασθαι τὰ πραχθέντα ἢ λεχθέντα.

4. [Pyth. 23]. Անհնար է ազատանալ որ ախտից ախտիցն չարչարանաց ընդ ծառայութեամբ մտանէ. և անցից անցից ախտքն տիրեն ի վերայ նորա։

անցից[1]] անցանց B — անցից[2] rec. sup. scr. J — ի վերայ] ի վերա J. — նորա] նորայ P.

Ἐλεύθερον ἀδύνατον εἶναι τὸν πάθεσι δουλεύοντα καὶ ὑπὸ παθῶν κρατούμενον.

5. [Pyth. 33]. Լաւ բարեկամս համարեսջիր դու զայնոսիկ՝ որ քեզ յիմաստութիւն անդր առաջնորդեն։

բարեկամս] բարեկամ P.

Ἡγοῦ μάλιστα φίλους εἶναι τοὺς εἰς σοφίαν σε ὠφελοῦντας.

φίλους ἡγοῦ τούς Coll., Exc. Vind. — ὠφελοῦντας], ὁδηγοῦντας Cod. Bar. ds. Coll.

6. [Pyth. 34]. Միշտ փառնդաց զբարեկամն փորձեն և զաղդատոհքն կշտամբեն։

միշտ փառնդից P. — զբարեկամն P.

Ἡ τῶν περισλάσεων ἀνάγκη τοὺς μὲν φίλους δοκιμάζει, τοὺς δὲ συγγενεῖς ἐλέγχει.

7. [Pyth. 46]. Զօրութիւն և պարիսպ և զէն իմաստնոյ՝ զգաստութիւն իւր է :

Ἰσχὺς καὶ τεῖχος καὶ ὅπλον τοῦ σοφοῦ ἡ φρόνησις.

8. [Pyth. 52]. Չարաչար անցք անցանեն առաւել վասն խղճին մտաց ընդ անիրաւն՝ քան ընդ այն որ տանջին մարմնով և գանի տանջանաւք :

գանի] գգանի P, la lettre գ est surmontée d'un point renvoyant à une correction dans la marge extérieure, mais la marge a été restaurée et les corrections ont disparu. — Après տանջանաւք aucune ponctuation dans JP.

Κακὰ μείζω πάσχει διὰ τὸ συνειδὸς ὁ (ὃ ms.) ἀδικῶν βασανιζόμενος ἢ τῷ σώματι ταῖς πληγαῖς μασλιγούμενος.

ἢ <ὁ> τῷ σώματι <καὶ> Stob.

9. [Pyth. 89]. Զօրութիւն մեծ և մեծութիւն՝ զպնդութիւն ստասջիր :

Après մեծ, virgule J.

Ῥώμην μεγίσλην καὶ πλοῦτον τὴν ἐγκράτειαν κτῆσαι.

10. [Pyth. 113ᵃ]. Խնդասջիր ընդ այնոսիկ որ յանդիմանեն զքեզ՝ առաւել քան ընդ այնոսիկ որ փաղաքշեն զքեզ :

փաղաքշենն P.

Χαῖρε τοῖς ἐλέγχουσί σε μᾶλλον ἢ τοῖς κολακεύουσιν.

11. [Pyth. 113ᵇ]. Երբե չար ես քան ի թշնամեաց փախիջիր դու ի պատիր փաղաքուշ մարդոյ :

ի թշնամեաց] զ թշնամեաց, dans la marge inférieure correction de ի pour զ P.

Ὡς δὲ ἐχθρῶν χείρονας (χείρων ms.) ἐκτρέπου τοὺς κολακεύοντας.

12. [Pyth. 119]. «Քան զանձն սուրբ՝ տեղի ընտանեգոյն աստուածութեանն ոչ գտանի.

ընդանեգոյն P — աստուածութեան ABD.

Ψυχῆς καθαρᾶς τόπον οἰκειότερον Θεὸς ἐπὶ γῆς οὐκ ἔχει.

<ὁ> Θεὸς Boiss.

13. [Pyth. 121]. Որոց ի մարմնոյ անտի զատեալ ես, ոչ է պիտոյ այնուհետև զամենայն զայն արհամարհել և յորմէ հետէ մեկնեալ ես, անդրէն կարի առնիցես: Առ այս քեզ ընդ ուսանել զաստուած աղաչեսջիր լինել քեզ աւգնական:

պիտոյ J — մեկնեալն P — Après առնիցես point final AJ.

Ὧν τοῦ σώματος ἀπαλλαγεὶς οὐ δεήσῃ, ἐκείνων καταφρόνει πάντων· καὶ ὧν ἀπαλλαγεὶς δεήσῃ, πρὸς ταῦτά σοι ἀσκουμένῳ τοὺς Θεοὺς παρακάλει γενέσθαι συλλήπτορας.

τοὺς Θεοὺς] τὸν Θεὸν Porph., Θεὸν Max. — συλλήπτορα Porph., Max.

Nous ponctuons le texte grec de cette dernière sentence ainsi :

Ὧν, τοῦ σώματος ἀπαλλαγείς, οὐ δεήσῃ, ἐκείνων καταφρόνει πάντων· καὶ ὧν, ἀπαλλαγείς, δεήσῃ, πρὸς ταῦτά σοι ἀσκουμένῳ, τοὺς Θεοὺς παρακάλει γενέσθαι συλλήπτορας.

Le sens parait bien être :

Les choses dont, une fois débarrassé du corps, tu n'auras plus besoin, celles-là méprise les toutes (c'est-à-dire : les choses corporelles); et celles dont, une fois débarrassé (du corps) tu auras besoin (c'est-à-dire : les choses spirituelles), tout en y tendant par une ascèse personnelle, supplie les dieux de prendre leur part dans ton entreprise.

L'arménien traduit ainsi; la ponctuation est de nous.

Որոց ի մարմնոյ անտի զատեալ ես ոչ է պիտոյ այնուհետև, զամենայն զայն արհամարհել. և յորմէ, հետէ մեկնեալ ես անդրէն, կարի առնիցես, առ այս քեզ ընդ ուսանել, զԱստուած աղաչեսջիր լինել քեզ աւգնական:

Et il est sûr que ce grec est bien sous cet arménien.

L'arménien pourtant, à lui tout seul, ne se comprend pas d'emblée. C'est à ce point que des copistes (manuscrit de Jérusalem, au moins), de cette maxime unique, ont fait deux maximes séparées. Voici le texte tel qu'il est imprimé par Sargissian (p. 62) :

Որոց ի մարմնոյ անտի զատեալ են, ոչ է պիտոյ այնուհետեւ զամենայն զայն արհամարհել. և յորմէ հետէ մեկնեալ են, անդրէն կարի առնիցեն: Ոչ այս քեզ լիցի ուսանել՝ զԱստուած աշակերտիլ լինել քեզ օգնական:

Il est peut-être possible de trouver à chacune de ces nouvelles maximes un sens. Mais, à coup sûr, ce n'est plus dès lors l'original grec, tel du moins que nous le comprenons.

La traduction arménienne de cette maxime vaudrait la peine, à elle seule, d'être examinée longuement. Pareil examen serait ici hors de proportion. Il nous suffit de retenir que, sans contestation possible, cet arménien veut traduire ce grec.

Nous sommes plus près de la solution du problème qu'on ne le pense. Un coup d'œil sur les deux textes que nous venons de transcrire, suffit à se rendre compte de la filiation du grec et de l'arménien.

Examinons toutefois quelques variantes pour permettre au lecteur, surtout au lecteur non-arménisant, de se faire une opinion objective.

L'enquête nous permettra en même temps d'écarter définitivement toute idée d'une traduction faite sur le syriaque. Car, remarquons-le, cette hypothèse serait, après tout, possible. N'a-t-on pas prétendu, et peut-être avec raison, que sous certaines pièces qui figurent dans la version arménienne d'Evagrius, se trouve un texte syriaque[1]? Notre opuscule ne serait-il pas de ce nombre?

Puis, si l'on descend de ces considérations générales aux faits,

[1] W. Lüdtke dans *Theologische Literaturzeitung*, 38 (1913), p. 348. — H. Gressmann et W. Lüdtke dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 35 (1914), p. 87 et suiv.

webaram.com

quelques-uns semblent établir que la version arménienne, si elle n'a pas à sa base un texte syriaque, a, du moins, subi une influence syriaque. Voici un exemple emprunté aux sentences de Sextus :

Sarg. 57, 30. *Բանք առանց իմաստութեան բարբառին տարապարտուց.*

Sext. 154, Ῥήματα ἄνευ νοῦ ψόφοι.

L'arménien recouvre parfaitement le grec de l'édition; mais, il n'en est pas de même des deux manuscrits d'où Elter a tiré son texte. Le *codex* de Patmos lit ψόγος au lieu de ψόφοι et c'est ainsi que Rufin a traduit « *Verba sine sensu obprobria.* » Le *codex* de la Vaticane a φόβος. D'autre part accord apparent du syriaque et de l'arménien contre le grec. Le syriaque porte : « *Voces sunt inanes et vanae* » (ܩ̈ܠܐ ܐܝܟ ܣܪ̈ܝܩܐ ܘܣܦܝܩܐ) (1). L'arménien : « ... tombent en vain. »

Mais l'exemple n'est pas probant, car le traducteur syriaque et le traducteur arménien ont pu, chacun de leur côté, opérer sur un texte grec qui avait ψόφοι. La preuve en est la citation du même aphorisme relevée chez Clitarque 30, où l'on lit ψόφοι (2). Et c'est précisément sur l'autorité de cette leçon qu'Elter justifie la correction qu'il a faite dans son édition.

Citons encore l'exemple suivant :

Sarg. 59, 18, *Ընտրեալ Աստուծոյ գործել գործէ զամենայն ըստ աստուածութեանն. . .*
ընտրեալ] *ընտրել* J.

Sext. 433. Ἐκλεκτὸς ἄνθρωπος ποιεῖ μὲν πάντα κατὰ θεόν, . . .

(1) De Lagarde, *Analecta syriaca* (Lipsiae 1858), p. 16, l. 2. — Les variantes du texte syriaque ont été relevées en traduction latine, celle de Gildemeister, par Elter dans l'apparat de son édition. Non seulement nous renvoyons à l'édition de Lagarde, mais nous citons le syriaque pour tenir compte de la remarque faite par V. Ryssel : « Dass er (Elter) bei der Beurteilung der Textvorlage der syrischen Übersetzer gelegentlich fehlgriff, ist in den meisten Fällen die Schuld der Übersetzung welche Gildemeister in seiner vortrefflichen Schrift (*Sexti sententiarum recensiones latinam, graecam, syriacas, conjunctim exhibuit* I. Gildemeister, Bonnae ad Rh. 1873) von jenen syrischen Versionen giebt. » V. Ryssel, *Die syrische Übersetzung der Sextussentenzen* dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Iena 1895, p. 623-624.

(2) Voir A. Elter, *Gnomica* I, p. xl.

webaram.com

Désaccord entre le grec et l'arménien, *ἐκλεκτὸς θεοῦ* au lieu de *ἐκλ. ἄνθρωπος*, et accord parfait de l'arménien avec le syriaque «*electus dei*» (ܕܐܠܗܐ [ܓܒܐ] ܓܒܝܐ[1]); mais accord aussi avec l'ancienne traduction de Rufin : «*qui electus dei est, facit quidem omnia secundum Deum*». Preuve manifeste que les trois versions s'appuient sur un texte commun grec qui portait *ἐκλεκτὸς θεοῦ*.

On le voit, l'accord de l'arménien et du syriaque, loin d'infirmer notre thèse, fait, au contraire, entrevoir pour notre arménien, un original grec.

Et le fait sera, croyons-nous, rendu patent par une faute, commune à tous les manuscrits arméniens ABDJP.

Sarg. 57, 31. *Խօսեաց զի լռել միայն չվայելէ ։*

խօսեաց] *խաւսեաց* P.

Sext. 161. *Λέγε, ὅτε σιγᾶν οὐ καθήκει.*

Le traducteur arménien a lu *ὅτι* = *զի* au lieu de *ὅτε* = *յորժամ*. Comparez la sentence suivante, où *ὅτε* est bien traduit par *յորժամ* :

Sarg. 57, 32. *Զոր գիտես՝ յորժամ արժան իցէ՝ ասասջիր ։*

գիտես] *գիտեսն* P.

Sext. 162[b], *Περὶ ὧν οἶδας, ὅτε δεῖ λέγε.*

Il ne s'agit pas de savoir si, dans la première sentence, la confusion de *ὅτι* et *ὅτε* est une faute du copiste grec ou une erreur de traduction, une chose importe et saute aux yeux : la traduction *զի* ne s'explique que par le grec.

Ce n'est pas tout. Il est évident que les sentences de Sextus et de Pythagore dans la collection arménienne viennent du grec, mais il n'est pas encore prouvé que la collection arménienne soit la traduction d'une collection grecque identique.

On peut en effet supposer que, tout en traduisant des maximes pythagoriciennes, l'auteur, arménien, a, en même temps, composé le florilège. Tout en puisant largement aux deux recueils grecs, il aurait utilisé d'autres sources et à l'aide de ces divers éléments, il aurait rédigé sa collection. Outre les sentences de Sextus et de

(1) De Lagarde, *op. cit.*, p. 24, l. 16.

Pythagore, nous avons déjà signalé la présence d'une douzaine d'autres sentences. Toutes ne se laissent pas identifier, mais parmi celles que nous sommes parvenus à reconnaître, se trouve une citation biblique empruntée à la *Sagesse* de Sirach, XVIII, 19.

Dans un cas comme le nôtre, une citation biblique est précieuse. En effet, si le traducteur arménien des aphorismes pythagoriciens a composé lui-même cette mosaïque de citations, on se demande pourquoi, en citant la Bible, il ne s'est pas tenu à la formule de la Bible arménienne.

Citons d'abord le grec des LXX.

Sirach, XVIII, 19. *Πρὶν ἢ λαλῆσαι μάνθανε, καὶ πρὸ ἀρρωστίας θεραπεύου.*

Traduction arménienne de la Bible, éd. Zohrab 1805, t. IV, p. 18, de l'Appendice.

Ուսանիցի՛ր նախ՝ և ապա խօսեսցիր... և յառաջ քան զախտանալն՝ զգուշասցի՛ր բժշկաւ ։

Texte de notre opuscule :

Sarg. 60, 30. *Մինչև իցէ քո խօսեալ՝ ուսջիր նախ, և յառաջ քան զհիւանդութիւն դարմանն տարցիր անձին քում* (1),

Il sera facile à qui est un peu initié à l'arménien de se rendre compte des différences, que présentent, pour la langue, ces deux traductions d'une même phrase grecque. Le tour *մինչև իցէ քո խօսեալ*, serre, on ne peut de plus près, tout en restant éminemment idiomatique (cf. Eznik, 99.25-26 : *զայսն խել իմ՝ այսօր տեսեալ է* (2)), la proposition infinitive grecque *πρὶν ἢ λαλῆσαι*; comme aussi les mots *դարմանն տարցիր անձին քում*; expriment vraiment tout du moyen *θεραπεύου*. La Vulgate, au contraire, n'a pas, autant que nous sentions, cette saveur archaïque et idiomatique.

(1) L'édition de Zohrab fait autorité; nous tenons cependant à donner les variantes relevées dans deux autres éditions : éd. Saint-Pétersbourg 1817, XVIII, 19^b *և մինչև խօսեալ իցես՝ ուսի՛ր.* 20^a *յառաջ քան զախտանալ բժշկեա՛լ զգուշականութիւն.* éd. Venise 1860, XVIII, 19^a *մինչև խօսեալ իցէ՝ ուսիր*, $19^b = 20^a$ des LXX.

(2) L'exemple emprunté à Eznik nous a été signalé par le P. L. Mariès qui nous a fait l'honneur de s'intéresser à notre travail.

webaram.com

webaram.com

Par ailleurs la sentence de Sirach citée là, est si pareille, pour le genre, à toutes les autres maximes qui l'environnent, que le traducteur n'a pas dû y reconnaître une citation biblique. Et toutes les vraisemblances sont pour qu'il l'ait traduite comme les autres, au rang où elle se présentait dans une collection grecque qu'il faisait passer en arménien. Ce qui va toujours à prouver l'antériorité de cette collection grecque.

Enfin, on l'accordera volontiers, cet opuscule nous apparaît trop pris dans un ensemble d'œuvres de traduction, et il se révèle, par trop d'indices, comme étant lui-même une œuvre de traduction, pour que l'on puisse, avec quelque probabilité, y voir une collection, relativement originale, composée directement en arménien, laquelle constituerait une exception unique dans un recueil où il figure.

On est donc en droit de conclure à l'existence d'un original grec sauvé par la version arménienne.

Ceci établi, nous pouvons aborder de front la question principale : quel est l'âge de l'opuscule primitif ou plutôt, aurions-nous un texte d'Evagrius le Pontique ?

Les données extrinsèques engagent, semble-t-il, à répondre affirmativement. Evagrius a pu connaître et a connu les sentences des Pythagoriciens. A l'exemple de son maître Origène qui les cite plus d'une fois, il ne dédaigne pas de s'en inspirer. Nous avons le témoignage de saint Jérome, pour lequel comme pour Tertullien, les hérésies sont des reviviscences des philosophies antiques [1]. Il écrit dans son Commentaire sur Jérémie, *liber* IV (Migne, *P. L.*, XXIV, col. 794 D) :

Cum subito haeresis Pythagorae et Zenonis, *ἀπαθείας* et *ἀναμαρτησίας*, id est, *impassibilitatis et impeccantiae*, quae olim in Origene, et dudum in discipulis ejus Grunnio (Rufin), Evagrioque Pontico, et Joviniano jugulata est, cœpit reviviscere [2].

Bien plus, on relève dans ses œuvres des aphorismes qui circulent sous le nom de Sextus. Ce disant, nous avons dans l'esprit trois courts recueils où foisonnent les maximes de Sextus, les

[1] H. Leclercq, *Saint Jérome*, Louvain, 1927, p. 13

[2] Voir Elter, *op. cit.*, p. xlvii.

webaram.com

unes textuelles, les autres retouchées, mais qui toutes ont passé sous le nom d'Evagrius.

I. Ἀρχὴ σωτηρίας ἡ ἑαυτοῦ κατάγνωσις (Elter, Gnomica I, p. LII; cf. Migne, *P. G.*, 79, 1249).

II. Ἄτοπόν ἐστι τὸν διώκοντα κτλ. (Elter, Gnomica I, p. LIII; cf. Migne, *P. G.*, 40, 1267).

III. Ἀρχὴ ἀγάπης, ὑπόληψις δόξης (Elter, Gnomica I, p. LIII; cf. Migne, *P. G.*, 40, 1269).

A tout prendre, tant pour le fond que pour la forme, les trois collections seraient encore les meilleurs témoins en faveur de l'authenticité de notre opuscule.

Une chose complique pourtant la question et elle est grave : Evagrius n'est pas le compilateur de ces trois recueils. Si les sentences dont ils sont composés, sont des *excerpta* de ses œuvres, elles ne sont pas sorties de son calame en cette forme de florilège. C'est l'opinion d'Elter et cette opinion a pour elle la tradition manuscrite [1]. Il suffirait d'ailleurs de se rappeler que, selon l'opinion reçue, la littérature des florilèges n'a guère commencé à fleurir que dans la seconde moitié du v^e^ siècle [2]. Et notre opuscule, nous le disions, serait une compilation de citations : un florilège avant la date. A supposer qu'Evagrius en fut l'auteur il faudrait faire remonter l'apparition de ce genre littéraire, à une date plus haute que la date communément admise.

On pourrait cependant faire remarquer que ce florilège présumé d'Evagrius serait un florilège de genre plutôt philosophique. Or, s'il est vrai que les florilèges ou chaînes dogmatiques et exégétiques n'ont guère commencé avant le milieu du v^e^ siècle, il n'en est pas moins sûr que les florilèges philosophiques ont apparu à une date bien antérieure [3].

Au surplus, il y a lieu d'ajouter que le «Discours de Xystus» ne figure pas dans tous les manuscrits arméniens. L'absence de

(1) Elter, *Gnomica*, I, p. XLVIII.

(2) K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, München 1897, p. 206 et p. 216, cf. p. 601.

(3) Voir R. Devreesse, article *Chaînes* dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, dirigé par Pirot, fasc. III-IV, Paris, 1928.

webaram.com

ce discours dans le précieux Djaŕentir d'Etchmiadzin, coté 924, est, il faut l'avouer, inquiétante[1]. Encore convient-il de faire remarquer qu'un Djaŕentir, comme le nom lui-même l'indique, n'est qu'un choix.

Que conclure de là? En présence de ces contestations, on ne se sent pas le courage d'affirmer *ore rotundo* l'authenticité de l'œuvre. Et, à cette heure, nous nous trouvons dépourvus de données positives pour pousser l'enquête plus avant.

En résumé, bien que l'attribution du «Discours de Xystus» à Evagrius le Pontique reste plausible, aucun argument ne nous paraît encore assez péremptoire pour la revendiquer catégoriquement.

D'autre part — et ce point est à tenir pour acquis — l'existence d'un original grec est bien attestée. C'est sur ce grec qu'une traduction arménienne a été faite. La langue de cette traduction est un arménien littéraire qui, à première vue, paraît aussi archaïque et idiomatique que celui des Premiers Traducteurs. Et c'est peut-être de ce côté qu'on trouverait un argument en faveur de l'authenticité evagrienne. Car si l'on arrivait à prouver que la traduction arménienne est du début du v^{e} siècle, on ne serait plus bien loin d'Evagrius († 399), et, étant donné que l'existence d'un original grec est prouvée, il ne serait pas téméraire de revendiquer pour Evagrius la paternité de cet original. Avant de se prononcer il faudrait, entre autres choses, faire de la langue de cet opuscule, comme de celle de toute la traduction arménienne des œuvres d'Evagrius, un examen que nous n'avons pas fait.

Mais dût-on faire descendre la date de cette traduction jusqu'à la fin du v^{e} siècle ou même jusqu'aux premières années du vi^{e} siècle et renoncer à l'authenticité évagrienne de l'opuscule, il resterait toujours que l'arménien aurait, en lui, sauvé un florilège grec très ancien, représentant une élaboration large des sentences pythagoriciennes, au profit de la littérature gnomique chrétienne.

[1] Une copie des œuvres d'Evagrius, contenues dans le manuscrit 924, est le codex 235 de la Bibliothèque des Mechitharistes à Vienne. Cf. Dashian (P. J.); *Catalog der arm. Handschriften in der Mechitharisten Bibliothek zu Wien* (1895).

webaram.com

POUR L'HISTOIRE
DES
ORIGINES DE L'ALPHABET ARMÉNIEN

PAR

LE R. P. PAUL PEETERS,
BOLLANDISTE.

Si le lecteur sous les yeux duquel ce titre est tombé n'a pas déjà pris la fuite, qu'il veuille bien ne pas nous imputer le dessein de prolonger à plaisir un débat devenu lassant ni la prétention encore plus déraisonnable de le terminer. L'origine de l'alphabet arménien est un de ces thèmes litigieux que l'on ne parviendrait pas à supprimer, si même on pouvait se mettre d'accord pour les enterrer à frais communs. Éludé ou mis à l'écart, le problème reparaît insidieusement dans d'autres questions dont il est indissociable et qui deviennent à leur tour insolubles, si on le laisse lui-même sans solution. Il doit donc être permis de chercher tout au moins à le poser plus exactement. Notre dessein n'a rien de très ambitieux. Nous voudrions d'abord grouper et rapprocher une série de faits, pour la plupart bien connus mais dont l'enchaînement ne semble pas avoir été assez remarqué ; ensuite éliminer de la discussion un certain nombre de postulats ou de suppositions gratuites qui la compliquent inutilement[1].

[1] Une liste des travaux publiés sur la question avant 1907 a été dressée par M. H. Adjarian : Ս. Մեսրոպ և գրերու գիւտի պատմութեան աղբիւրները ու անոնց քննութիւնը (Paris, 1907), ch. II, p. 40-46. Elle peut être complétée par la bibliographie plus générale de M. Macler : *Le texte arménien de l'Évangile d'après Matthieu et Marc* (Paris, 1919), p. XI-XXIII. Ajouter : H. ADJARIAN, *Հայոց գրերը*, dans *Handes Amsorya*, XXIV (1910)-XXXV (1921). Depuis lors ont paru de M. ADJARIAN, *Հայ գրերու ձեւափոխութիւնները*, dans *Handès Amsorya*, XL (1926), et un mémoire de M. H. JUNKER, *Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und*

* * *

Une question préalable peut être considérée comme réglée : tous les textes historiques ou prétendus tels, où il est parlé de l'« invention » des lettres arméniennes, se ramènent au récit de Koriun sur la *Vie et la mort de S. Mesrob* ou ne s'en écartent que par des variantes ou des amplifications, les unes fantaisistes, les autres légendaires. Il est à peu près aussi certain que l'œuvre de Koriun ne nous est point parvenue dans sa teneur authentique. Des deux rédactions[1] que l'on en possédait jusqu'à présent, la moins développée, celle que l'on est convenu d'appeler « le petit Koriun », est généralement tenue pour un remaniement assez libre. Depuis 1914, on en connaît une troisième, représentée par quelques fragments, qui ont été retrouvés sur les feuillets de garde d'un psautier copié à Ancyre en 1622[2]. Les passages qui en restent sont plus écourtés encore que le « petit Koriun », plus altérés aussi[3]. L'existence seule de ces deux textes falsifiés suffit à prouver que le document original n'a pas été entouré d'un respect bien jaloux. En ce sens, Koriun II et

georgischen Schrift, dans *Caucasica*, fasc. 2 et 3; cf. *Revue des Études arméniennes*, t. VII, fasc. 2, p. 305; et *Analecta Bollandiana*, t. XLVI, 1928, p. 381-384. Quelques autres études seront mentionnées plus loin au cours de notre exposé. — Le présent article reproduit en substance une communication faite à la Société belge d'études orientales le 14 mai 1928 (voir *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. VIII, 1, 1929, p. 296-297).

(1) 1re recension, *Grand Koriun*, désigné ici souvent par Koriun I : *Կորիւն վարդապետի. Մամբրէի վերծանողի և Դաւթի անյաղթի մատենագրութիւնք* : Venise, Saint Lazare, 1833; in-8°, p. 1-29. *Histoire de Mesrop* par Koriun.

2e recension, *Petit Koriun*, désigné ici souvent par Koriun II : *Կորիւն վարդապետի պատմութիւն սրբոյն Մեսրոպայ* : Dans la série *Սոփերք Հայկականք*, XI, Venise, Saint-Lazare, 1854; petit in-16, p. 5-37.

Ces deux recensions ont été réimprimées ensemble : *Կորիւն, Պատմութիւն վարուց և մահուան սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի մերոյ թարգմանչի* : Venise, Saint-Lazare, 1894; in-8°, p. 50. — Le *Petit Koriun* est au bas des pages. C'est à cette édition que nous renverrons et pour le *Grand Koriun* et pour le *Petit Koriun*.

(2) Publiés par l'évêque Babgen, auteur de la trouvaille. *Handes Amsorya*, 28e année (1914), p. 656-666.

(3) L'éditeur qui les a découverts n'a pu se défendre à leur endroit d'une faiblesse d'inventeur. Ses raisons ne convaincront personne.

Koriun III sont un peu compromettants pour Koriun I. De fait, la rédaction qui passe aujourd'hui pour authentique, le « grand Koriun », porte en plus d'un endroit des traces inquiétantes. La chronologie en est brumeuse[1], inconséquente avec elle-même et inconciliable avec l'histoire des personnages mêlés au récit. Par moments, le narrateur y parle à la première personne[2], tandis qu'ailleurs Koriun est nommé comme il le serait par un tiers[3]. De plus, à moins que l'ouvrage n'ait été remanié ou interpolé, s'explique-t-on comment, à la fin du v^e siècle, Lazare de Pʻarp a pu écrire[4] que ce récit, où sont relatés des faits notablement postérieurs à la mort de S. Sahak († 439), a été rédigé par ordre du roi Vṙamšapouh († vers 414) ? Parce que Lazare est un rhéteur, dont l'attention ne descend pas à ces menues questions de dates ? C'est une raison qui peut mener loin, s'il faut la prendre au sérieux. Du reste, il y aurait lieu de se demander dans quel état nous a été transmis l'ouvrage de Lazare lui-même, dont le texte aurait certainement besoin d'une révision critique plus poussée encore que celle qu'en ont déjà faite MM. Galoust Ter-Mkrtčean et St. Malxasean[5]. Pour celui de Koriun, *Grand* et *Petit*, si l'on prétendait s'en tenir à la lettre des éditions actuelles, ce serait sa valeur historique qui serait — fort injustement d'ailleurs — mise en cause.

Car, de ce document, dont le détail est nécessairement sujet à caution, il est possible de tirer plusieurs renseignements significatifs, qui portent leur garantie en eux-mêmes.

Koriun I[6] nous apprend tout d'abord que Maštoç[7] ne fut pas le premier qui ait essayé d'écrire la langue arménienne.

(1) Cf. *Recherches de science religieuse*, t. XVIII (1928), p. 195-196 et Galust Ter Mkrtčean, *Հայ գրերը 1500 ամեակի առթիւ*, dans *Ararat*, t. XXVI (1912), p. 499, 514. Les déductions de l'érudit arménien, sagaces comme toujours, partent de la supposition que nous possédons le vrai Koriun, dans son texte complet.

(2) Koriun I, p. 26.

(3) Koriun I, p. 33. Il est vrai qu'on lit Կորիւնս, dont le -ս final pourrait s'interpréter : « moi qui écris ceci ». Koriun II (même page 33, au bas), qui, là, coïncide à peu près avec Koriun I, a simplement Կորիւն :

(4) Éd. de Venise, 1891, p. 39, édition critique, G. Ter Mkrtčean et St. Malxasean, Tiflis, 1904, p. 13, l. 21-27.

(5) Voir ici, p. 205, n. 4.

(6) P. 17.

(7) Nous dirons Maštoç de préférence à Mesrop, par déférence pour l'opinion très formelle de M. Markwart (cf. *Handès Amsorya*, t. XXVI, 1913, p. 205-206).

webaram.com

Avant lui, un évêque syrien nommé Daniel[1] s'était fait un alphabet, dont il avait emprunté les éléments à une ancienne écriture, araméenne plus que probablement. Malgré ses visibles efforts pour réduire à rien l'initiative de ce précurseur, Koriun ne songe pas à dissimuler que son héros s'évertua pendant deux années entières à propager l'écriture de Daniel : preuve que celle-ci jouissait déjà d'une certaine diffusion. Maštoç n'a pas mis si longtemps à remarquer les inconvénients qui la lui firent abandonner comme impraticable. S'il a persisté néanmoins à s'en servir pendant deux ans, sinon plus, ce ne pouvait être que pour tirer parti d'une situation acquise.

D'après Koriun II[2], Maštoç, qu'il appelle Mesrop, rencontra l'évêque Daniel en Mésopotamie, au cours d'une mission qui lui fut confiée par le roi Vŕamšapouh, désireux de seconder ses desseins et ceux du patriarche Sahak. Koriun III subtilise la mention de Daniel. Dans Koriun I[3], les rôles sont intervertis de la manière la plus étrange. Maštoç et le patriarche, qui ont demandé audience à Vŕamšapouh pour lui exposer la nécessité urgente de posséder une écriture propre à la langue arménienne, ont la surprise de trouver le roi mieux renseigné qu'eux-mêmes sur le sujet dont ils sont si préoccupés. C'est Vŕamšapouh qui leur apprend l'existence de Daniel et de son alphabet. C'est lui encore qui, sur leurs instances, envoie un messager, non pas à l'évêque syrien, mais à un prêtre de ses amis, et par cette entremise obtient un spécimen explicatif de la calligraphie de Daniel. Maštoç ne fut en relations avec ce dernier que par double ou triple intermédiaire. Si l'on compare ces deux récits et l'ensemble des circonstances qu'ils supposent respectivement, on ne peut se défendre de conclure qu'en cet endroit, Koriun II se tient beaucoup plus près que Koriun I de la vraisemblance — et de la vérité — historiques.

Comme nous le verrons plus loin, l'alphabet de Daniel avait peut-être un défaut sur lequel un Arménien devait éviter de s'expliquer trop ouvertement vers l'année 450. Outre son origine étrangère, Koriun I lui reproche surtout d'être composé de signes

(1) A distinguer de l'évêque syrien Daniel qui vivait au temps de saint Grégoire l'Illuminateur. Erw. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts* dans *Texte und Untersuchungen*, N. F., t. XI, 4 (1904), p. 5-21.

(2) P. 17, bas.

(3) P. 16, 17.

webaram.com

«ressuscités d'une écriture ensevelie», Նշանագիրք թաղեալք և յարուցեալք [1]. Cette périphrase aussi a dû être claire autrefois mais ne l'est plus aujourd'hui. Une phrase de S. Épiphane, contemporain de Maštoç, pourrait nous donner la clef de ces allusions un peu sibyllines :

χρῶνται γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν Περσῶν μετὰ περσικὰ στοιχεῖα καὶ τῷ σύρῳ γράμματι, ὥσπερ παρ' ἡμῖν πολλὰ ἔθνη τοῖς ἑλληνικοῖς ἐκχρηνται, καίτοι γε ὄντων σχεδὸν κατὰ ἔθνος ἰδίων γραμμάτων. Ἄλλοι δὲ δῆθεν τὴν βαθυτάτην τῶν Σύρων διάλεκτον σεμνύνονται, τήν τε κατὰ τὴν Πάλμυραν διάλεκτον, αὐτήν τε καὶ τὰ αὐτῶν στοιχεῖα [2].

A défaut du palmyrénien, il ne manquait pas alors d'autres écritures araméennes démodées. On notera, pour s'en souvenir tout à l'heure, que Daniel, Syrien de race, s'est abstenu de recourir à l'alphabet usuel de ses compatriotes.

L'institution de l'écriture arménienne a commencé dans les provinces de l'ancien royaume dévolues à l'empire perse par le traité de 384 entre Théodose I et Sapor III. Elle n'a pénétré que plus tard dans l'Arménie «romaine». A cette époque, en Persarménie, la culture hellénique était à peu près déracinée. Les livres grecs avaient été brûlés par ordre de l'apostat Merouẑan [3]. Le roi Pap avait fermé les écoles fondées par S. Nersès. Le syriaque était demeuré seul maître du terrain. Dans la province de Taron, d'où Maštoç était originaire, l'influence syrienne avait toujours été prépondérante depuis les premiers temps de la prédication chrétienne en Arménie [4].

Elle n'était pourtant pas exclusive. Dans son pays natal, Maštoç avait appris le grec dès son enfance; ce qui lui permit d'entrer dans les services administratifs d'un haut fonctionnaire royal du district d'Aršarounikʿ en Aïrarat [5]. Koriun I et II, qui nous ont conservé ces détails, n'ajoutent pas expressément que le fondateur de la littérature arménienne avait également dû apprendre le syriaque; mais ils le disent mieux encore en le taisant; car toute la suite de leur récit montre clairement qu'à leurs yeux,

(1) P. 18.
(2) *Haer.*, LXVI, 13 (éd. DINDORF, t. III, p. 31).
(3) Koriun II, p. 25, bas.
(4) Ter-MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche*, p. 1-15.
(5) Koriun I et II, p. 13 et 14.

webaram.com

la connaissance du syriaque était de nécessité courante et non un luxe de privilégiés comme était l'étude du grec. Lazare de P'arp, qui ne pouvait souffrir ce monopole du syriaque, l'a mis en évidence par l'emphase même de ses protestations[1]. Comme leur maître, les disciples et collaborateurs de Maštoç avaient tous dû passer par les écoles syriaques. Certains d'entre eux et notamment Eznik[2] avaient atteint l'âge d'homme quand ils se mirent sérieusement au grec.

Quoique l'écriture arménienne, à ses débuts, ait principalement servi de véhicule à la pensée hellénique, il est certain que ses « inventeurs » se souciaient fort peu d'engager plus avant leur Église dans la dépendance intellectuelle de l'Église byzantine. Si tel eût été leur dessein, ils se seraient tournés d'abord vers Césarée, leur ancienne métropole. Or c'est à la Mésopotamie araméenne que Maštoç et sa petite troupe vont demander aide et conseil. Autant sinon plus que les lumières d'hommes compétents, ils espéraient sans doute y trouver l'ombre discrète dont leur entreprise avait besoin. Ce n'est pas le moment d'expliquer ici par quels motifs ils ont pu être amenés à mettre une distance raisonnable entre eux et la police de l'empire perse. Mais quoi qu'il en soit du mobile qui les attirait loin de leur pays, il est hautement significatif que, cherchant un milieu propice à l'exécution de leurs desseins, ils aient choisi de préférence la ville d'Édesse, foyer central de la culture syriaque[3].

La première étape où séjournèrent les voyageurs fut Amida, qui se trouvait sur leur route. Ils y reçurent bon accueil de l'évêque Acace, connu par ses sympathies pour l'Église de Perse, dans les affaires de laquelle il est plusieurs fois intervenu, et plus avantageusement encore par sa charité envers les chrétiens de l'empire sassanide[4]. De là, ils gagnèrent Édesse, où l'évêque « Babylas » les combla de prévenances. *Babylas* est une faute de copiste, que l'on a, depuis longtemps déjà, corrigée en *Rabboulas*. Ce nom est à la fois une belle marque d'authenticité mise sur le récit et un indice chronologique tout à fait décisif, car Rabboula

(1) P. 39-40, éd. Venise; éd. de Tiflis, p. 13-14.

(2) Voir ci-après, p. 213.

(3) C'est par inadvertance que M. Markwart (*Handès Amsorya*, t. XXVI, col. 201-202) reproche à Lazare de P'arp d'avoir dissimulé frauduleusement le voyage de Maštoç en Mésopotamie syrienne.

(4) J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (Paris, 1904), p. 101, n. 1; et surtout, p. 124.

webaram.com

ne fut pas élevé sur le siège d'Édesse avant l'année 412 et fort probablement ne l'avait pas encore été à la fin de 414 [1].

A Édesse, Maštoç et ses compagnons, venus pour prendre langue dans le monde lettré, tombaient en quelque sorte sous la juridiction intellectuelle d'Ibas, chef de la célèbre École des Perses. Ibas n'apparaît pas dans les sources arméniennes; il n'y avait pas nécessité à ce qu'il fût mentionné, et si Koriun l'avait nommé, le souvenir de ce nestorien décrié eût inévitablement disparu du texte après que l'Arménie fut passée au monophysisme. Un témoignage syriaque de provenance sérieuse accuse nommément Ibas d'avoir traduit (ou fait traduire) en arménien et répandu en Arménie les écrits de Théodore de Mopsueste [2]. Cette imputation donne une forme précise à des présomptions qu'on est en droit de faire en présence de certains incidents qui se sont passés vers l'automne de 435 et dans lesquels Rabboula, alors bien près de sa fin, prit encore une part active [3]. L'accusation n'est pas prouvée par le fait que des clercs arméniens sont venus à Édesse, pour des travaux littéraires, dans le temps qu'Ibas y régnait sur les études théologiques, et, qu'en sa qualité de chef de l'École des Perses, il a nécessairement dû s'intéresser à leurs occupations. Mais il faut tout de même accorder que les deux indices pointent des directions singulièrement convergentes.

Après Édesse, Samosate abrita quelque temps nos voyageurs. Pourquoi Samosate de préférence à d'autres grandes villes, où l'enseignement des lettres jetait certainement plus d'éclat ? Peut-être parce que ce nœud de routes, qui commandait le passage de l'Euphrate vers l'Arménie, assurait à Maštoç et à ses disciples des relations plus faciles avec leur pays. Mais quoi qu'il en soit, si dès ce moment leur entreprise avait été résolument orientée dans le sens «hellénophile», il est inexplicable qu'Antioche n'ait pas reçu leur visite. Samosate avait alors pour évêque André, qui fut à Éphèse l'un des chefs du parti nestorien et le resta durant les premières années qui suivirent le concile. C'est à lui qu'Ibas et ses partisans eurent recours lorsque Rabboula les mit en demeure de se rallier à la théologie cyrillienne [4].

[1] Nous avons essayé de mettre tout ceci en lumière dans *Recherches de science religieuse*, t. XVIII, 1928, p. 178-203.

[2] Voir *ibid.*, p. 194, et ci-après, p. 214.

[3] *Ibid.*, p. 193-196.

[4] Voir *ibid.*, p. 190.

André prit parti pour eux contre leur évêque et n'avait pas encore désarmé quand le patriarche Jean d'Antioche abandonna la lutte. Il semble cependant avoir fait sa soumission avant 435, en sorte qu'il n'aurait pas été mêlé à la traduction arménienne de Théodore de Mopsueste.

C'est à Samosate que Maštoç rencontra le calligraphe de qui il reçut le plus utile secours. Koriun I l'appelle « Hrophanos »[1]. Le personnage n'est pas autrement connu. On remarquera cependant qu'en 449, au Latrocinium » d'Éphèse, l'évêque de Samosate s'appelait Rufin[2]. L'erreur de vocalisme « Hrophanos », si elle est, comme il semble, confirmée par la tradition manuscrite, ne dénote pas non plus une habitude bien affinée de la langue grecque.

Nous ne pouvons omettre de rappeler ici que, selon Photius, Théodore de Mopsueste avait composé un *βιβλιδάριον* en trois discours, *περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς* qu'il adressait *πρὸς Μασтούβιον ἐξ Ἀρμενίας ὁρμώμενον, χωρεπίσκοπον δὲ τυγχάνοντα*[3]. M. Adontz a émis et défendu par des raisons tout à fait séduisantes l'hypothèse que ce *Μαστούβιος* ne serait autre que Maštoç[4]. Aucune difficulté sérieuse ne s'y oppose. Il s'ensuivrait donc que le premier des traducteurs arméniens s'était lié de connaissance avec Théodore de Mopsueste. Son séjour en Commagène lui en offrait assez naturellement l'occasion. Koriun, sous aucune de ses formes, ne dit rien de cette fréquentation imprévoyante. Mais supposé qu'il l'eût attestée formellement, il est de la dernière évidence qu'un correcteur y aurait mis bon ordre. Que Koriun ou tout autre parle ou se taise, les relations de Théodore avec l'Arménie ne sont pas un mythe; le livre d'Eznik en contient la preuve quasi matérielle[5]; et quand Ibas s'avisa de faire traduire

(1) P. 19.

(2) [illegible], J. Fleming, *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*, dans *Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-histor. Klasse, N. F., Bd. XV, 1, 1917, p. 6.

(3) *P. G.*, t. CIII, col. 281.

(4) Անծանօթ էջեր Մաշթոցի և նրա աշակերտների կեանքից ըստ օտար աղբիւրների։ *Griechisch-lateinische Quellen zur Geschichte des Maštoç und seiner Schule* (*Handès Amsorya*, Հանդէս ամսօրեայ), 1925, mai-juin, col. 193-202; juillet-août, col. 321-328; septembre-octobre, col. 435-441; novembre-décembre, col. 531-539. Ont paru depuis en volume. Vienne. Imp. des Mxitharistes.

(5) L. Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kolb*, 1re partie, chap. II, III (*Revue des Études arméniennes*, t. IV [1924], p. 197-202, 85-90 dans le tiré à part).

en arménien les œuvres théologiques de l'Interprète, nul doute qu'il ait trouvé le terrain assez bien préparé. Ces intelligences ont pu avoir une origine encore plus ancienne. Au temps de la domination romaine, le roi Pap d'Arménie avait été interné par Valens à Tarse de Cilicie[(1)]. Il y était entouré d'une cour assez nombreuse, dont plus d'un membre a nécessairement dû se trouver en contact avec l'évêque Diodore, maître et inspirateur de Théodore, et peut-être avec Théodore lui-même.

Le premier voyage des pionniers de la littérature arménienne ne se prolongea guère moins d'une année entière, sinon davantage[(2)]. Assez longtemps après, si l'on en juge par les travaux et les missions qui s'échelonnèrent dans l'intervalle, Maštoç se remit en route, se dirigeant cette fois vers le pays grec. Son voyage fut entrepris sous les auspices d'Anatole, préfet d'Orient. Anatole est connu notamment pour avoir donné asile au phylarque arabe Aspahbed (Aspebetos), qui, pendant la persécution de Bahram V, avait favorisé l'évasion des chrétiens de Perse[(3)]. On retrouve plus tard ce même Anatole en relations avec Théodoret[(4)]. Maštoç avec Ginth, évêque de la Derxène, poussa jusqu'à Constantinople. Il y fut reçu en grand honneur par l'empereur Théodose II[(5)] et le patriarche Atticus : encore un nom qui vient de bonne source. Si le biographe arménien avait cherché son information dans les livres, ce n'est pas la douteuse célébrité d'Atticus qui eût attiré ses regards. Il aurait fort probablement brouillé un peu les dates et placé sur le siège de Constantinople l'archevêque Proclus, qui fut correspondant de S. Sahak et qui est devenu l'une des figures notables de l'histoire arménienne. Sur le chemin, Maštoç avait laissé à Mélitène, sous la tutelle de l'évêque Acace, un petit groupe de ses disciples. Acace est celui-là même qui, étant encore jeune clerc, avait fait l'éducation de

(1) Ammien Marcellin, XXX, 1, 4, éd. Clark, t. II, p. 124-125.

(2) Koriun I, p. 18; *Recherches de science religieuse*, t. XVIII, 1928, p. 195-196. Nous répétons que, de l'avis à peu près unanime, la chronologie de la Vie de saint Mesrop est inacceptable, en cet endroit notamment.

(3) *Vie de Saint Euthyme*, Cotelier, *Analecta graeca*, p. 19-20.

(4) Lettre 47, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1221-1224.

(5) La phrase énigmatique : *եւ հրամանն եղանէր վայելուչ մեծարանաւք զաւրքն [Ակումիտ անուն կոչելոյ* (*Vie de saint Mesrob*, Koriun I, p. 27), sur laquelle on a essayé des interprétations de haute fantaisie, doit cacher une leçon altérée. L'empereur aura adressé Maštoç et sa troupe au monastère des Acémètes (Ἀκοίμητοι), qui était un centre polyglotte et, à défaut d'Arméniens, comptait certainement des religieux de langue syriaque.

webaram.com

S. Euthyme le Grand. C'est à ses conseils et un peu à sa surveillance qu'Aspahbed, devenu, sous le nom de Pierre, évêque des Paremboles, fut remis par son maître S. Euthyme, quand il partit pour le concile d'Éphèse[1]. Il devait donc posséder aussi la confiance du préfet Anatole, dont la silhouette reparaît ici dans la pénombre.

On ne peut guère trouver place pour cette seconde expédition qu'entre les années 422 et 426. C'est en cette dernière année, au plus tard, que mourut Atticus. En 421-422, la guerre était déchaînée entre Théodose et Bahram. Les hostilités se déroulaient précisément en Arzanène et dans la haute vallée du Tigre[2]. Même si les routes eussent été libres, ce n'était assurément pas, pour des évêques arméniens, le moment d'aller à Constantinople, porter leurs hommages à l'empereur grec[3]. Avant 421, l'espace manque. Toutes les années de Maštoç, depuis son retour de Samosate, sont remplies par une suite ininterrompue de tournées apostoliques et de missions en Gołthan, en Siounie, en Ibérie et en Albanie. La seconde expédition du Traducteur semble donc devoir se placer dans les premières années qui suivirent la paix conclue entre Théodose et Bahram, en 422. Un des articles du traité garantissait la liberté de conscience aux chrétiens de l'empire sassanide[4]. Au vrai, cette mesure réparatrice ne tarda guère à tomber en désuétude et la reconnaissance de ceux en faveur de qui elle avait été stipulée ne fut pas beaucoup plus durable. Pour ses coréligionnaires de Perse, Théodose devint et resta l'injuste ennemi de Nestorius. Mais sur le moment, dans la première joie de la sécurité promise, son intervention providentielle ne put manquer d'éveiller, chez les populations si durement éprouvées, les plus confiantes espérances. Est-il interdit d'établir une liaison de cause à effet entre ces éphémères illusions et le renouveau de sympathie qui, à cette même époque, attire les Arméniens vers Byzance ?

(1) *Vie de saint Euthyme*, *loc. cit.*, p. 245-246.

(2) Voir O. Seek, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. VI (1920), p. 85.

(3) Voir à ce propos la réflexion d'Eznik (IV, 2; éd. de Venise, tirage de 1863, p. 252). On croirait entendre une déclaration de loyalisme faite à la cantonade, en réponse à l'accusation de haute trahison, toujours suspendue sur la tête des chrétiens de Perse (cf. *Revue des Études arméniennes*, t. I, p. 31-33).

(4) Textes et auteurs cités dans *Analecta Bollandiana*, t. XXVIII, 1909, p. 408-409.

webaram.com

Après le concile d'Éphèse (431), une troisième mission fut organisée par le patriarche Sahak. Maštoç n'en faisait plus partie. Ce fut un de ses premiers disciples, le prêtre Joseph Pałani, qui fut envoyé en éclaireur, avec une recrue dont le nom devait survivre : Eznik de Kołb[1]. Il y a de nouveau du changement dans l'air. L'astre de Théodose II a-t-il déjà pâli ? Peut-être. Ou bien des sollicitations parties d'ailleurs ont-elles prévalu ? C'est possible encore : n'oublions pas que tout ceci a lieu pendant la phase aiguë de la crise nestorienne. Le fait est qu'à leur départ Joseph et Eznik avaient pour instructions de se rendre à Édesse et de s'y employer à traduire du syriaque les écrits des SS. Pères. A Édesse, au siège de l'École des Perses, pour faire des traductions du syriaque ; — et c'est Koriun qui le dit ! Nul doute que, depuis le précédent voyage de Maštoç, une saute de vent s'était produite en Arménie et que, pour le moment, l'influence de Constantinople y était en recul.

Mais Joseph et Eznik ne restèrent pas à Édesse. Ayant terminé leur tâche, dit le biographe, — comme si la besogne dont il a parlé avait une fin — ils continuèrent leur route vers le pays des Grecs. Là, ils se mettent à l'étude, recommencent un apprentissage sur nouveaux frais et se font recevoir comme traducteurs qualifiés pour la langue hellénique[2]. « Sur ces entrefaites, poursuit Koriun, dont il convient ici de peser toutes les expressions, il advint que certains frères furent envoyés d'Arménie au pays des Grecs. Le premier avait nom Léonce (*Łevondeos*), le second : Koriun. » Ils se joignirent à Eznik et sous sa conduite expérimentée se rendirent[3] à Constantinople, où ils s'acquittèrent d'une mission sur la nature de laquelle le narrateur ne s'explique pas. Puis ils reprirent le chemin de leur pays, emportant, outre des exemplaires révisés des Écritures et plusieurs ouvrages des Pères, les canons de Nicée et d'Éphèse.

Si l'on estime que ce double changement de direction, survenu en si peu de temps, est logique et naturel, c'est qu'on y met une singulière bonne volonté. Mais tout cela va devenir lumineux dans un instant. « En ce temps-là, dit Koriun, il se trouva qu'on avait introduit en Arménie des livres mensongers, babillages d'un Grec nommé Théodios. » Sahak et Maštoç, apprenant que

(1) Koriun I et II, p. 32.
(2) Koriun I et II, p. 33.
(3) C'est du moins ce que le texte nous paraît dire ; mais on peut entendre aussi que Léonce et Koriun ont retrouvé Eznik dans la ville impériale.

webaram.com

ces livres avaient été censurés par jugement de l'Église, les réprouvèrent à leur tour et en ordonnèrent l'extermination [1]. « Théodios », c'est Théodore de Mopsueste, dont Koriun II, d'accord avec l'histoire, écrit le nom sous sa forme correcte. Sa condamnation et la procédure qui s'y rapporte sont enregistrées sous la rubrique յայնմ ժամանակի, « en ce temps-là », qui les localise nettement entre le voyage d'Eznik et de ses compagnons à Constantinople et les derniers actes du pontificat de S. Sahak [2].

Il ne serait pas extraordinairement malaisé d'élucider l'un par l'autre ces deux épisodes, qui doivent une partie de leur intérêt à leurs réticences mêmes. Mais nous pouvons nous en épargner l'effort. D'autres témoignages éclairent d'une lumière assez crue le coup de surprise par lequel l'Église d'Arménie fut mise en demeure de prendre position dans le conflit doctrinal qui s'était ouvert au concile d'Éphèse. L'évêque Innocent de Maronie, qui écrivait un siècle plus tard, mais sur pièces authentiques, a laissé de ces incidents un exposé précis et cohérent à souhait [3]. Lorsque l'on place en regard de son récit les allusions circonspectes de Koriun, on est frappé de voir comme les deux documents s'accordent et se complètent.

Après la destruction des écrits de Nestorius, ordonnée sous des peines sévères par Théodose II, dans sa draconienne constitution du 3 août 435, les tenants irréductibles de l'hérésiarque, groupés en Cilicie, autour d'Ibas [4], s'étaient rabattus à exploiter le prestige et l'autorité encore épargnés du maître et précurseur de Nestorius, Théodore de Mopsueste. Par leur soin, certains ouvrages répréhensibles de l'Interprète avaient été traduits en langue arménienne et répandus en pays arménien. Dès que Rabboula d'Édesse et Acace de Mélitène eurent connaissance de cette manœuvre, ils s'empressèrent de la dénoncer à leurs collègues d'Arménie. Il est déjà hautement significatif que ceux-ci n'aient pas songé, de leur propre initiative, à réprimer cette propagande interlope. Ce qui échapperait à toute explication raisonnable,

(1) Koriun I et II, p. 40.

(2) Sahak est mort le 30 navasard, an 11 de Bahram (5 septembre 439).

(3) Ed. Schwartz, *Konzilstudien* (Strasbourg, 1914), p. 37-42; cf. *ibid.*, 21 et suiv., et *Recherches de science religieuse*, t. XVIII, 1928, p. 194-203. M. Schwartz a clairement démontré que la relation contenue dans le *Breviarium Liberati diaconi* est empruntée à la lettre d'Innocent.

(4) *Recherches de science religieuse*, t. cit., p. 194.

webaram.com

s'ils avaient alors déjà pris parti pour la théologie cyrillienne, c'est que, dûment avertis, ils aient continué de ne pas voir où conduisait la doctrine de Théodore. Peut-être se souvenaient-ils que Rabboula, qui en était devenu l'adversaire implacable, la leur avait lui-même recommandée autrefois[1]. Ne sachant à qui entendre, le catholicos réunit un synode, qui délibéra sans conclure. Pour sortir de ces perplexités, les évêques arméniens décidèrent d'en référer à Proclus patriarche de Constantinople. En réponse à leurs questions, ils reçurent de Proclus, vers la fin de l'année 435 ou peu après, la consultation doctrinale devenue célèbre sous le nom de « Tome aux Arméniens »[2].

La lettre synodale de Sahak et de ses collègues avait été portée à Constantinople par deux prêtres qu'Innocent de Maronie appelle *Leontium* et *Abellium*. Le R. P. A. Vardanian a suggéré, avec la probabilité la plus persuasive, que Leontius est ce même *Ղեւոնդէոս* (*alias* *Ղեւոնդէս*), l'un des deux « frères », qui, au dire de Koriun[3], furent envoyés à Constantinople, en mission spéciale, quelque temps avant les mesures prises contre la traduction arménienne de « Théodios ». *Abellius* serait le terme *աբեղայ*, *abełaj* « moine », qui ferait ici figure de nom propre et pourrait désigner soit Eznik, soit Koriun en personne.

Le séjour d'Eznik et de Joseph à Édesse doit donc se placer pendant la période de malentendus et de tiraillements qui précéda le ralliement final de l'Église arménienne aux décisions du Concile d'Éphèse. Il est absolument certain qu'au moment où ils réglaient l'itinéraire de leurs envoyés, ni le catholicos, ni Maštoç, ni personne autour d'eux ne soupçonnait l'état d'esprit qui régnait dans la ville épiscopale de Rabboula, depuis que l'évêque, réconcilié avec S. Cyrille, avait déclaré une guerre implacable à ses auxiliaires et amis d'autrefois, Ibas à leur tête.

(1) *Ibid.*, p. 188-190.

(2) Les pièces de la correspondance échangée entre Sahak et Proclus forment un dossier qui n'existe encore qu'à l'état dispersé. Voir *Գիրք Թղթոց*, Tiflis, 1901, p. 14-21; A. Vardanian, *Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak*, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* t. XXVII, 1913, p. 415-441; *ibid.*, *Թուղթ Պրոկղեայ եպիսկոպոսի առ սուրբն Սահակ հայրապետ Հայոց եւ առ սուրբն Մաշտոց*, dans *Handès Amsorya*, t. XXXV, 1921, p. 2-25; E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. IV. *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, vol. II (Strasbourg, 1914), p. XXVII-XXVIII, 186-205.

(3) Koriun I et II, p. 33.

webaram.com

Si en Arménie on avait su alors à quoi s'en tenir, les deux voyageurs auraient pris un autre chemin. Rabboula n'y allait pas d'une main légère avec les récalcitrants. Connaissant l'énergie fort peu débonnaire du vieil évêque, Joseph et son compagnon n'auraient pas commis sciemment l'inutile et gratuite imprudence d'aller se mettre à portée de son bâton pastoral, juste au moment où leur patriarche et leur Église semblaient se prêter au jeu de ses pires ennemis. L'étourderie aurait tourné à la provocation, si à cette date Sahak et ses collègues avaient déjà reçu la lettre par laquelle le métropolitain d'Osrhoène leur signifia, en des termes appropriés, sans aucun doute, à la gravité du cas, que les livres de ce Théodore de Mopsueste, dont ils laissaient empoisonner leur peuple, étaient remplis de doctrines hérétiques. Or, cet avertissement, on le sait d'ailleurs, ne traîna guère après que Rabboula eut vent de la singulière tolérance que la propagande d'Ibas et de ses agents rencontrait en Arménie[1].

Toutes les données du problème sont donc resserrées entre des limites chronologiques étroites et précises. La littérature arménienne était alors dans les langes, et le bruit de ses premiers vagissements ne retentissait pas immédiatement jusqu'aux extrémités du monde. Quand on cherche à savoir par quelle voie l'existence d'une traduction arménienne de Théodore a pu être si vite connue à Édesse, on est conduit à se demander si Rabboula n'en eut pas la nouvelle toute fraîche de Joseph et d'Eznik eux-mêmes. La chose, quoique plausible, serait peut-être difficile à démontrer. Il vaut mieux renoncer à deviner trop en détail ce que nos textes laissent sous-entendu. Mais quant à l'enchaînement général des faits, rien de plus clair et de mieux lié que cette péripétie. Arrivés à Édesse avec la tranquille certitude d'y retrouver le milieu sympathique où Maštoç avait été si bien accueilli, ses deux disciples y tombaient dans une atmosphère empoisonnée de ressentiments, de discordes et d'intrigues. L'École des Perses, découronnée de son chef[2], n'était plus qu'un conventicule de malcontents étroitement surveillés et réduits à comploter dans l'ombre. Pour des étrangers plus ou moins compromis par les accointances de

(1) Lettre d'Innocent de Maronie, Schwartz, *Konzilstudien*, p. 37.

(2) ܩܕܝܫܐ ܪܒܘܠܐ ܫܕܪܗ ܠܗܝܒܐ ܠܐܟܣܘܪܝܐ : «Saint Rabboula a envoyé Ibas en exil». Premier rapport du comte Chaeréas, dans les actes syriaques du second concile d'Éphèse, D. J. Flemming, *Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. cit., p. 20; cf. *Recherches de science religieuse*, t. XVIII, 1928, p. 193.

leur maître, il était pratiquement impossible d'échapper à la nécessité de prendre position entre les partis. Eux-mêmes personnellement, ils devaient se sentir dans une situation dangereuse et fausse vis-à-vis de l'évêque. Sans doute, Rabboula était encore en communion avec le patriarche d'Arménie, mais il n'était certainement pas d'humeur à trouver bon que Sahak eût besoin de convoquer un synode pour savoir si oui ou non il convenait de répudier Théodore de Mopsueste, quand lui, Rabboula, avait parlé. Il était bien question de traduire du syriaque dans un pareil guêpier ! De leur propre initiative ou sur de nouvelles instructions reçues d'Aštišat, nos voyageurs changèrent leurs plans. Leur mission, devenue impraticable, était terminée, comme Koriun nous le dit avec la candeur mesurée d'un hagiographe, qui sait exactement où s'arrête le devoir de la sincérité.

* * *

L'histoire que nous venons de retracer à larges traits dépasse notablement celle des origines de l'alphabet arménien. Il était pourtant indispensable de la rappeler sommairement, car celle-ci ne saurait être dissociée de celle-là. Des faits tels que Koriun les expose, un historien de la littérature peut déduire une explication claire et plausible du rang hors de pair occupé par l'œuvre de S. Jean Chrysostome et de S. Éphrem dans les traductions arméniennes de l'âge « d'or »[1]. Le théologien ne s'en tiendra pas là. Devant un tel ensemble de preuves convergentes, force lui sera de reconnaître que la littérature arménienne est éclose sous le signe de Théodore de Mopsueste et qu'elle a commencé de s'épanouir dans un terroir saturé d'influences nestoriennes. Il est bien vrai que cette orientation fut déterminée par des motifs où les considérations dogmatiques et spéculatives entraient pour fort peu de chose. La préférence dont elle semble témoigner n'avait non plus rien d'exclusif. L'évêque Acace de Mélitène, en qui Maštoç et ses disciples paraissent avoir trouvé un protecteur bienveillant, fut un cyrillien des plus agressifs. Atticus de Constantinople, partisan et confédéré de l'archevêque d'Alexandrie dans son hostilité acharnée contre S. Jean Chrysostome, peut aussi passer pour un adversaire de l'école

[1] Cf. [Karekin (Zarbhanalian) Զարբհանալեան Հ. Գարեգին.] (Catalogue des anciennes traductions arméniennes), Venise, 1889, p. 443-466, 580-616.

webaram.com

d'Antioche. Mais ni l'un ni l'autre n'apporta à l'œuvre des Traducteurs arméniens qu'un appui occasionnel, sur lequel ceux-ci ne semblent pas avoir compté à l'origine. Le fait qu'on ne saurait contester de bonne foi, c'est que Maštoç, d'accord évidemment avec les chefs de sa nation, est allé tout d'abord et d'instinct, chercher lumière et chaleur à des foyers qui, en ce moment, étaient de simples réflecteurs de la théologie de Mopsueste : Amida, Édesse, Samosate. Pas un mot du récit, pas une allusion, rien ne laisse entrevoir qu'ils aient un seul instant songé à l'Égypte : on ne peut étaler une plus sereine ignorance de l'hellénisme alexandrin et une absence de prédilection plus voisine de l'indifférence pour la christologie de S. Cyrille. Il est trop clair que le narrateur ne se doute aucunement du démenti qu'il donne par avance à la tradition arménienne. Les remanieurs venus ensuite ne l'ont, heureusement, pas vu mieux que lui. Ils auront dû gratter çà et là quelque détail devenu gênant, mais ils ont épargné le nom d'Acace d'Amid et celui de Rabboula, qui ne leur disaient plus rien. Ils ont pris à leur compte, avec une sincérité d'enfants terribles, cette histoire d'où il ressort que Samosate fut le berceau des lettres arméniennes, au temps de l'évêque André, l'ami de Nestorius[1], Ibas régnant et florissant dans son école d'Édesse[2]. Il s'ensuit que la Vie de S. Maštoç, malgré les altérations qu'elle ne peut manquer d'avoir subies, est cependant véridique dans toutes ses lignes principales, car ce qu'elle dit et ce qu'elle tait est en opposition inconciliable avec les thèses officielles qui ont prévalu dans toute la littérature théologique et historique de l'Arménie monophysite. Et ce sera, dans la question plus étroite et spéciale qui est ici pendante, notre conclusion à nous; elle justifie le long détour par lequel nous y sommes parvenus.

La véracité de Koriun étant hors de doute, reste à voir ce qu'il

(1) André de Samosate persistait encore dans son opposition au concile d'Éphèse quand déjà le patriarche Jean d'Antioche avait fait sa soumission (printemps de 433). La sienne paraît avoir été assez soudaine. Dans la lettre où il l'annonce aux «économes» de l'archevêque Alexandre de Hiérapolis, il commence par se plaindre très vivement qu'on l'ait accusé d'avoir fait une visite à Rabboula (Schwartz, *Concilium Ephesenum*, t. IV, p. 139). A ce moment, les irréductibles groupés autour d'Alexandre ignoraient donc encore que l'évêque de Samosate avait rompu avec leur parti.

(2) Théodoret aussi eut des relations actives avec les chrétiens de l'Arménie perse (voir N. Glubokovskij, Блаженный Θеодоритъ епископъ кирскій, t. I, Moscou, 1890, p. 52-54). Encore un fait qui a été fort dextrement volatilisé.

webaram.com

nous apprend au juste sur l'œuvre de Maštoç. Il nous apprend tout au moins deux faits précis.

Premièrement, l'alphabet arménien n'est pas sorti par évolution graduelle d'un autre alphabet préexistant. Il a été constitué artificiellement, fabriqué de dessin formé, sur modèles et selon des principes arbitrairement choisis. Constatation grosse de conséquences, comme on va le voir.

En second lieu, dans les circonstances historiques où cette fabrication s'est effectuée, les modèles ont dû être cherchés et du côté grec et du côté araméen, araméen sous la forme plus spécialement syriaque. Le fond du système arménien est proprement alphabétique et grec. C'est du grec complété, comme le système gotique ou le système slave. De même que le système gotique est grec avec adjonction de caractères latins et de caractères runiques [1], le système arménien est grec avec adjonction de caractères non-grecs. On s'accorde à peu près à reconnaître des modèles grecs pour 22 caractères sur 36. Reste à chercher les modèles des 14 autres. Qu'il y ait à l'origine de quelques-uns au moins de ces 14 caractères des modèles sémitiques, cela va quasi de soi. Et puisque des modèles sémitiques sont possibles, l'influence syriaque sur l'Arménie, influence qu'atteste l'histoire religieuse et littéraire, invite à chercher ces modèles, avant tout, croyons-nous, du côté syriaque.

Nous ne voyons pas comment on peut écarter un troisième fait capital, à savoir que l'alphabet arménien est frère jumeau de l'alphabet géorgien ecclésiastique et de l'alphabet albanien, aujourd'hui perdu. Koriun le dit en propres termes ; il le répète à plusieurs reprises ; son affirmation est précise, circonstanciée, cohérente avec la suite de son récit. Et ce témoignage est celui d'un homme qui parlait à bon escient, puisqu'il était lui-même Géorgien de naissance et qu'il devint évêque dans l'Arméno-Géorgie [2]. Si l'on a cherché à nier tout cela, tant du côté arménien [3] que du côté géorgien, c'est pour des motifs où l'amour-propre national se montre un peu (ou beaucoup) trop à découvert. Mais pour ne pas être forcé à ouvrir ici une discussion longue et laborieuse, nous admettrons, par convention, que ce troisième

(1) Voir STREITBERG, *Gotisches Elementarbuch*, § 18.

(2) . . . *յորոց եւ իմ առաջնորդնին եղեալ ի կարգ եպիսկոպոսութեան վիճակի*. Koriun I, p. 26.

(3) Voir, par exemple, NORAÏR N. Biuzandaçi, *Կորիւն վարդապետ եւ նորին թարգմանութիւնք* (Tiflis, 1900), p. 385-386.

webaram.com

fait forme une question à part, qui restera à vider, quand celle de l'alphabet arménien sera tirée au clair. Sur cette perspective rassurante, le lecteur peut respirer.

A l'encontre des deux constatations auxquelles se limite présentement notre examen, l'histoire générale n'objecte rien; au contraire. Il y a bien dans la Vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate une allusion vague à une panthère capturée dans le Taurus et qui portait un collier d'or, sur lequel *ἐπεγέγραπτο Ἀρμενίοις γράμμασι· βασιλεὺς Ἀρσάκης θεῷ Νυσίῳ*[1]. Mais cette historiette, que son inanité même soustrait à la discussion, s'effondre sous on ne sait combien de démentis, à commencer par celui de la numismatique arsacide[2]. On peut donc en toute sécurité partir du fait que, jusqu'aux premiers essais de l'évêque Daniel, l'arménien ne possédait pas d'écriture. On a aussi de fortes raisons de croire qu'à l'époque et dans le milieu où fut créé l'alphabet de Maštoç, aucune autre langue littéraire ne disputait le terrain au grec et au syriaque.

Un problème assez embarrassant se poserait, si, en Arménie même, une langue indigène ou naturalisée avait été écrite tandis que l'arménien ne l'était pas. Mais de cela, il n'y a pas la moindre trace.

Sous les Arsacides, le parthe, idiome de la caste dominante, n'a jamais dépassé la situation d'un parler, non pas vulgaire, puisqu'il était réservé à l'aristocratie, mais sans attaches avec la culture intellectuelle et livresque.

Le parthe s'écrivait-il ? Jusqu'à ces derniers temps M. Meillet s'était nettement et maintes fois prononcé pour la négative. Aujourd'hui, veut-il bien nous faire savoir, il ne dirait plus «si fermement : le parthe ne s'écrivait pas. En somme, ce que l'on appelle maintenant le pahlavik est une écriture arsacide : c'est du moyen iranien du type parthe, avec ce que l'on appelle, assez improprement du reste, les *idéogrammes* araméens, c'est-à-dire des équivalents araméens marquant des mots iraniens. Il y a eu des textes en cette langue à la fin de la période arsacide en Perse. Il n'en subsiste pas; mais le fait qu'on a écrit cette langue arsacide à l'époque sassanide est probant. Car le parsik n'a pas remplacé le pahlavik : par les inscriptions et par les textes de Turfan on voit

(1) II, 2, éd. C. L. Kayser, t. I, p. 44.

(2) Cf. Warwick Wroth, *Catalogue of the Coins of Parthia*, Londres, 1903 (= *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*, t. XXIII).

webaram.com

que les deux langues écrites ont coexisté dans l'empire sassanide au moins au IIIe siècle ap. J.-C. »

Mais, à supposer que le parthe s'écrivît, quel était en Arménie le rôle du parthe écrit? M. Meillet n'oserait le dire. Pour lui comme pour nous un seul fait est sûr : il n'y en a pas de trace.

Pour le pehlvi la question est plus claire : il a été écrit et il a joué un rôle. Le développement de la culture iranienne entrait nécessairement dans le système de réaction nationale entrepris et poursuivi par les Sassanides.

Pourtant il ne semble pas que l'écriture fût dès l'origine un des moyens essentiels de cette réforme. M. F. Nau a récemment groupé et commenté une série de témoignages syriaques assez concordants, où il croit voir la preuve que l'Avesta n'aurait pas été écrit avant le VIIIe siècle (1). Un peu auparavant, nous avions nous-même attiré l'attention sur quelques-uns de ces mêmes textes, sans toutefois nous permettre d'en tirer une conclusion aussi radicale (2). Comme M. Meillet le fait remarquer, avec l'autorité que tout le monde s'accorde à lui reconnaître en ces matières, l'histoire du texte de l'Avesta devient incompréhensible s'il n'a été mis par écrit qu'au VIIIe siècle. L'invraisemblance interne est à peu près absolue. D'autre part, il paraît presque aussi difficile de sacrifier sans appel tous les témoignages invoqués par M. Nau et ceux qu'il serait possible d'y ajouter. Les deux thèses en apparence contradictoires peuvent se concilier si l'on admet que l'Avesta écrit n'a existé d'abord qu'en un très petit nombre de copies et peut-être en un exemplaire unique, qui était conservé sous bonne garde. Cette hypothèse ne manque pas d'un fondement plausible dans la tradition. D'après le Dīnkart, deux copies de l'Avesta avaient été déposées, l'une dans le trésor de Šapīgān, l'autre dans les archives. L'Ardā-Virāf s'exprime également en des termes d'où l'on peut conclure que la rédaction de l'Avesta n'en fut pas la publication (3). On comprend donc que les auteurs chrétiens aient pu se figurer que le texte de l'Avesta se conservait uniquement par transmission orale.

(1) *Étude historique sur la traduction de l'Avesta*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XCV (1927), p. 149-203; cf., du même, *Journal asiatique*, 11e sér., t. XXI (juillet-septembre 1927), p. 150-156.

(2) *Acta Sanctorum*, *Novembris*, t. IV (1905), p. 195-196.

(3) Voir E. Blochet, *Liste géographique des villes de l'Iran* dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* vol. XVII, livraison 3 et 4, 1895, p. 171.

webaram.com

En pareille matière il est aventureux de rien affirmer avant un examen attentif de la tradition iranienne. Mais s'il s'agit uniquement de savoir à quelle époque l'usage de l'écriture perse est entrée dans les habitudes courantes, assez d'indices rendent à peu près impossible de croire que cette pénétration ait commencé de très bonne heure. Comment s'expliquerait-on que, de tous les parchemins et papyrus qui auraient été noircis pendant des siècles par les scribes parsiks ou pahlaviks, il ne fût rien resté ? Le moins qu'on puisse conclure, c'est que toute cette écrivasserie, qui n'a pas produit une seule œuvre durable, était confinée dans des besognes pratiques. Mais cet emploi même paraît bien difficile à concilier avec les faits. Le sogdien, langue iranienne, voisine et parente du perse moyen, a produit une littérature rudimentaire, dont des débris ont survécu. Son alphabet est araméen ; il a traversé une évolution qui l'a rapproché du syriaque estranghelo ; on n'y discerne aucune marque d'influence perse.

Mais contre l'usage vulgarisé de l'écriture pehlvie, il y a une présomption plus grave, et c'est le mécanisme même de cette écriture. D'autres systèmes graphiques sont imparfaitement clairs; d'autres sont ou paraissent inutilement compliqués ; d'autres encore se sont progressivement entortillés dans les conséquences d'un principe qui avait l'air simple à l'origine. Mais tous visent à être intelligibles, en ce sens qu'ils établissent un rapport défini entre l'expression verbale et l'expression écrite. Le pehlvi est obscur et confus, d'une confusion qui paraît avoir été voulue et cherchée, tant les amphibologies d'où elle résulte étaient faciles à éviter. On a dit parfois que le temps l'avait usé et rendu fruste. Mauvaise excuse. Les papyrus pehlvis du VII^e^ siècle trouvés dans le Fayyoum sont pires encore que les manuscrits du XIII^e^ siècle[1]. L'explication vraie, c'est que l'alphabet du perse moyen est celui d'un peuple qui ne s'est résigné à écrire en langue vulgaire que sous la contrainte de la nécessité, à son corps défendant, et qui, réduit à incorporer sa pensée dans un signe durable, s'est ingénié à la mettre hors de la portée du premier venu. On dirait d'une notation cryptographique, où les chances de méprises sont accumulées à plaisir, pour dérouter les non-initiés[2]. Sous les Achéménides, les fonctionnaires perses

[1] Voir J. Kirste, *Zur Pehlevi-Palaeographie*, dans *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, t. IV (1888), p. 123-125.

[2] C'est à cette conclusion qu'était arrivé J. Darmesteter, suivi par

webaram.com

d'Égypte se servaient de l'araméen dans leur correspondance officielle, c'est-à-dire d'une langue qui n'était ni celle de la Perse, ni celle de leurs administrés égyptiens[1]. S'ils l'ont fait pour mettre leurs secrèts à l'abri des curieux, le moyen qu'ils ont pris ne valait tout de même pas celui qui fut imaginé par les Sassanides, puisque, aujourd'hui encore, un terme tant soit peu rare de la langue pehlvie ne peut être déchiffré à coup sûr sans le secours d'une transcription.

A quelle époque remonte cette belle invention ? Nous n'avons heureusement pas à le rechercher. On a retrouvé depuis peu des fragments des ouvrages de Mani en parsik et en pahlavik, sans idéogrammes. D'où il ressort que le perse moyen possédait déjà une écriture relativement lisible vers le milieu du IIIe siècle. Mais qui se servait de cette écriture ? Il semble que les livres de Mani, réservés à des initiés, n'ont connu d'abord qu'une diffusion clandestine. Aucun témoignage ne permet de croire que cet exemple ait été suivi par des auteurs chrétiens et, ce qui est absolument certain, c'est que cette littérature chrétienne pehlvie, si elle a existé, n'avait pas pénétré en Arménie avant la fin du IVe siècle. Mais, au début du Ve siècle, la situation paraît avoir changé. Innocent de Maronie, dont les informations viennent de bonne source, dit en termes formels qu'après la constitution impériale de Théodose II proscrivant les ouvrages de Nestorius (3 août 435), les livres de Théodore de Mopsueste furent traduits *in linguam Syrorum, Armeniorum Persarumque*[2].

De ce témoignage, il ressort que, vers le premier quart du Ve siècle, un livre chrétien en pehlvi n'était déjà plus chose sans

M. E. Blochet, *Études de grammaire pehlvie*, p. 9. — Le fait que les plus anciens manuscrits pehlvis aient été trouvés en Égypte permet de conjecturer, avec les réserves qui s'imposent, que l'emploi de l'écriture s'est généralisé chez les Perses, quand ils se furent établis dans un pays où elle était d'usage courant.

(1) Cf. J. Euting, *Notice sur un papyrus égypto-araméen de la bibliothèque impériale de Strasbourg*, dans *Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions*, t. XI, 2 (1904), p. 297-311. Clermont-Ganneau, à qui revient le mérite d'avoir démontré que tous les documents araméens trouvés en Égypte remontent à l'époque de la première domination perse, estime que le papyrus de Strasbourg, n'est pas, comme le pense Euting, un rapport de police, mais une pétition adressée au gouverneur local par des juifs d'Éléphantine (*Recueil d'archéologie orientale*, t. VI, 1903, p. 221-246). En tout état de cause, le document prouve que, en 411-410 av. J.-C., sous Darius II, l'administration perse d'Égypte se servait de l'araméen dans ses écritures officielles.

(2) Voir ici, plus haut, p. 216, n. 1.

webaram.com

exemple. A cette date, la puissance sassanide est installée sur une moitié du territoire arménien et travaille à iraniser le peuple et les institutions. Lumineuse confirmation du récit de Koriun. Si l'arménien était demeuré un patois sans lettres en face du perse, qui prenait ou laissait voir le dessein de prendre en Arménie même le rang de langue littéraire, c'en était fait à jamais de tout espoir de résurrection nationale. Là était le sujet des méditations graves et angoissées, sur la conclusion desquelles le roi Vramšapouh et le patriarche Sahak se seraient, dit-on, rencontrés avec Maštoç, par une inspiration providentielle. Le fond, le vrai fond de leurs soucis et de leurs calculs, on le voit et on le touche à travers les considérations secondaires, sous lesquelles Koriun était bien obligé de les dissimuler à la méfiance ombrageuse de la police perse et du clergé mazdéen. S'ils ont découvert tout à coup la nécessité urgente de créer au plus vite une écriture arménienne, ce n'était pas à raison de difficultés insoupçonnées que la pratique du ministère pastoral venait de leur révéler. Il y avait un siècle et plus que toutes ces difficultés étaient connues. S. Nersès en son temps avait su y pourvoir. Celles dont Maštoç lui-même avait fait l'expérience devaient être d'un ordre assez éloigné de la littérature. Son apostolat s'était surtout exercé dans les provinces du sud, chez des populations très arriérées, qui se passaient bien de livres et dont plusieurs ne parlaient peut-être pas arménien [1]. En Siunie [2] et notamment dans le canton de Gołthan, les gens du pays se servaient de dialectes locaux, qui n'avaient pas tous disparu à la fin du siècle dernier [3].

(1) Sur la diversité des langues de l'Arménie méridionale, quelques bonnes indications ont été réunies par Gelzer, *Die Anfänge der armenischen Kirche*, dans *Berichte über die Verhandlungen der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, t. XLVI, p. 109-174; voir spécialement p. 153 et suiv.

(2) Zacharie le scolastique (XII, 7) range la Siunie au nombre des pays possédant leur langue propre. Ed. W. E. Brooks, dans *Corpus Scriptor. Christ. Orient., Scriptores Syri*, ser. 3, t. VI, p. 214. ܣܝܣܓܢ ܐܪܥܐ ܘܠܫܢܗ, *Sisagan (Siunia) terra et lingua eius*.

(3) Un de ces dialectes, le *zōk* (զօկ), se conserve peut-être encore dans le pays d'Agoulis (Akoulis). Sarg. Sargsean en a publié une esquisse grammaticale (Moscou, 1883). Il a recueilli aussi des chants populaires en zok. S. Ephrikian, *Բնաշխարհիկ բառարան*, t. I, 2e éd. (Venise, 1903-1905), art. *Գողթան*, p. 545-546. Tout ce passage est à lire. — Il est difficile de dire en quelle mesure les parlers arméniens divergeaient au ve siècle. Au jugement de M. Meillet, les divergences ne devaient pas être très grandes. Tous les parlers arméniens connus reposent sur un même type initial, à peu de chose près.

webaram.com

On peut trouver fort explicable que Maštoç le premier ait eu la claire vue du secours que l'on tirerait d'une écriture vulgarisée pour catéchiser et dégrossir ces demi-barbares. C'est vrai. D'autres idées géniales ont ainsi échappé longtemps aux plus grands esprits, jusqu'au jour où elles sont tombées des nuages dans la raison pratique d'un homme judicieux et de sens droit. Ce qui est déjà beaucoup moins naturel c'est que, cette fois, l'homme de bon sens et son idée n'aient pas commencé par être éconduits et rabroués d'importance. Mais que le roi, le patriarche, le peuple tout entier, d'un seul élan, se soient passionnés pour une innovation que la routine et la tradition devaient réprouver d'instinct, pour une réforme qui ne promettait que de lointains beaux jours à la masse ignorante, déclassait le savoir des lettrés et se traduisait tout d'abord par un supplément de travail et d'embarras pour tout le monde, voilà ce que l'on n'aurait pas vu si les chefs de la nation, unanimement, n'avaient senti l'imminence d'un grand péril. Le fait nouveau qui venait de se dresser devant eux et commandait une tactique nouvelle, c'était la nécessité de barrer la route à l'« envahissement » de la culture mazdéenne. Le grec et le syriaque, dont l'Église d'Arménie s'était jusque là servie pour les usages liturgiques, imposaient sans doute une servitude gênante et qui ne laissait pas d'avoir son côté humiliant. Mais on était habitué à les prendre en patience, et ni l'un ni l'autre ne menaçait bien gravement les racines de la nationalité. Le perse, beaucoup moins inoffensif à cause de ses affinités ethniques et de tout son passé, ne servait que trop bien le système d'assimilation obstinément poursuivi par la politique sassanide. Si sa littérature naissante avait licence de grandir et de s'implanter, elle deviendrait un moyen redoutable de propagande.

A la lumière de ces observations qu'on pourrait qualifier d'évidentes, on voit apparaître le pourquoi de certains faits qui, en eux-mêmes, sont fort loin d'être aussi clairs : pourquoi les essais qui ont abouti à la constitution de l'écriture arménienne ont commencé, non dans l'Arménie romaine, où la civilisation était relativement avancée, mais chez les rustauds de Persarménie, que les préoccupations intellectuelles tourmentaient beaucoup moins ; — pourquoi ces essais ont réalisé à point nommé une idée qui flottait dans l'air et sur laquelle l'initiative partie d'en-bas a devancé l'impulsion venue d'en-haut ; — pourquoi les exécuteurs du projet ont transporté le centre de leurs opérations à bonne distance hors du pays, comme des conspi-

webaram.com

rateurs politiques préparant un coup qui ne peut réussir que par surprise ; — enfin, mais ceci au conditionnel et par manière d'hypothèse, pourquoi Maštoç se serait chargé aussi d'allumer le feu sacré en Géorgie et en Albanie, où le même danger se dessinait et pouvait, de là, se répercuter par un choc en retour sur la terre arménienne.

Dans cette réaction nationale les considérations religieuses n'ont pas eu au premier moment toute l'importance qu'elles ont prise dans la suite. Sans doute les sympathies que le monophysisme rencontra en Arménie furent singulièrement favorisées par une sorte de répulsion instinctive pour la doctrine nestorienne, quand celle-ci tendit à devenir la confession nationale de l'Église perse [1]. Mais il n'est pas contestable que, au temps de Maštoç et de Sakak, l'Église d'Arménie, dans sa parfaite inexpérience spéculative, ait commencé par accepter, en toute innocence, les enseignements de l'école théologique d'où le nestorianisme est sorti.

* * *

Des circonstances historiques qui ont déterminé l'éclosion de l'alphabet arménien, on ne saurait prudemment déduire que des indications assez flottantes sur le choix et la nature des caractères dont il se composait. Mais si imprécises soient-elles, ces indications ne peuvent être négligées. Elles aideront tout au moins à reconnaître l'inanité de certains postulats encombrants qui faussent les données du problème et risquent de le rendre insoluble.

La question préalable, sur laquelle il faut inéluctablement se prononcer dans un sens ou dans l'autre, est de savoir si l'écriture arménienne s'est dégagée d'une écriture antérieure, par altérations successives, ou si elle est un ouvrage de commande, soit neuf soit renouvelé de toutes pièces. Pour qui pèse de bonne foi les raisons qui viennent d'être dites, l'alternative n'est pas douteuse : l'alphabet arménien est un produit fabriqué. Ce point une fois accordé, il devient tout à fait arbitraire de supposer une continuité paléographique entre cet alphabet et ses modèles présumés. Les lois de l'évolution, puisque lois il y a, ne s'appliquent pas à une synthèse de laboratoire. De quel droit préten-

[1] Voir *Analecta Bollandiana*, t. XXIV, 1905, p. 270.

webaram.com

drait-on que Maštoç a voulu, ou qu'il a dû vouloir reproduire fidèlement l'aspect et l'allure des caractères qui lui auraient servi de parangons ? Les fondateurs de la littérature arménienne entendaient doter leur peuple d'une écriture qui fût à lui. Ce serait donc par une inconséquence inutile et même contraire à leur dessein qu'ils se seraient appliqués à laisser voir de quels modèles ils s'étaient inspirés. Préoccupation étrange, et dont on aurait peine, croyons-nous, à citer un autre exemple. Sauf peut-être les Coptes, qui ne songeaient même pas à s'émanciper du grec quand ils se sont mis à écrire leur langue, tous les peuples de l'Orient chrétien chez qui l'on voit la vie littéraire commencer spontanément ont choisi ou se sont arrangé une écriture à prétentions originales, qu'ils ont entourée d'un culte presque superstitieux. Leur idiome national, exprimé au moyen de signes employés par d'autres, leur eût semblé habillé d'une défroque achetée chez le fripier. Ce qui rend malaisé de citer des exemples, c'est qu'il y en a trop. Ainsi les Sogdiens nestoriens se sont fait une écriture distincte de la calligraphie des Sogdiens manichéens, et ni les uns ni les autres n'ont consenti à se servir de l'alphabet des Sogdiens bouddhistes. Si les Ibères et les Albaniens n'étaient, par convention, exclus du présent débat, il faudrait rappeler que, d'après Koriun, Maštoç a créé tout exprès pour leur usage deux alphabets spéciaux [1] : preuve qu'il regardait comme impossible de leur faire accepter l'écriture qu'il venait d'inventer pour ses compatriotes. En Arménie même, l'alphabet de l'évêque Daniel a dû être abandonné, parce qu'il était, quoique démodé, celui d'une langue étrangère : car c'est bien à cela, ni plus, ni moins, que revient l'explication entortillée qu'on lit dans Koriun I [2]. En fait, cet alphabet avait peut-être un autre défaut encore plus grave, dont Koriun ne pouvait rien dire : celui de garder une affinité trop visible avec l'écriture «chaldéo-pehlvie», qui dérivait aussi de l'araméen. Mais pour être condamné, il suffisait qu'il eût l'air d'avoir été gueusé chez le voisin. Langue nationale, écriture nationale : ces deux termes ne se séparaient pas. Jusqu'en ces derniers temps, l'Arménien qui lisait le turc translittéré en caractères arméniens croyait presque lire une traduction ; sous ce travestissement, il ne reconnaissait plus la langue de l'oppresseur. Ainsi encore, pour le prêtre maronite, le karšuni

[1] Koriun I et II, p. 25 ; Koriun I, p. 30 ; Koriun I et II, p. 35.
[2] Koriun I, p. 18.

webaram.com

de son bréviaire, sans être tout à fait du syriaque, n'est plus de l'arabe ordinaire, mais de l'arabe hiératique, soustrait aux vulgarités de l'usage profane. On peut sourire de cette illusion qui attache une telle importance à un signe graphique. Il ne faudrait pourtant pas la qualifier trop durement. Ce n'est pas chez un peuple arriéré que l'on a vu, il n'y a pas si longtemps, de très hauts personnages s'opiniâtrer à maintenir une écriture réprouvée par l'hygiène ophtalmique et refuser d'en démordre, dût la nation entière porter lunettes.

Quoi qu'il en soit de la cause psychologique, le fait est là. Si Sahak et Maštoç avaient simplement voulu constituer un jeu de signes pour transcrire les sons de la langue arménienne, le moyen simple, expéditif et pratique entre tous, dans le système qu'ils ont choisi, était d'emprunter l'alphabet grec, augmenté de quelques caractères nouveaux, à l'exemple des Coptes. Ils ne l'ont pas fait, parce que, manifestement, ils n'ont pas voulu le faire. Peut-être leur fallait-il ménager le parti syrien, qui jusque là exerçait une influence prépondérante dans l'Église de Persarménie. Peut-être aussi et plus probablement, ont-ils jugé imprudent de donner au gouvernement perse un prétexte à les soupçonner d'intelligences avec l'empire grec. Mais encore une fois, explicable ou non, le fait qui crève les yeux, c'est que les inventeurs de l'écriture arménienne, s'ils se sont inspirés de l'alphabet grec, n'ont pas cherché à le copier. Ils n'ont d'ailleurs pas davantage essayé d'imiter l'alphabet syriaque.

Et s'ils l'avaient essayé ? S'ils l'avaient essayé, c'est-à-dire s'ils avaient voulu que la ressemblance du caractère original restât clairement visible dans le caractère imité, ils n'y auraient pas réussi, à moins que l'introduction de l'écriture arménienne n'eût été confiée à des calligraphes habitués à se servir couramment de l'écriture étrangère adoptée comme modèle. C'est ce qui s'est trouvé réalisé chez les Coptes[1], et faute de quoi pareille transposition est pratiquement impossible, parce que la persistance d'un type d'écriture est liée à ce qu'on pourrait appeler la loi de continuité. Si nous avions pu réfléchir au pourquoi des choses, dans le temps que nous apprenions à écrire, ceci

[1] Grâce à un ensemble de conditions historiques, que l'on trouvera lumineusement expliqué dans P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient* (Paris, 1926), chap. iv, L'hellénisation de l'Égypte, p. 372 et suiv.

serait clair pour nous sans autre explication. Quelques années d'un dressage quasi mécanique, d'application ininterrompue, d'exercices pratiques surveillés, corrigés, recommencés sans cesse : voilà ce qu'il en coûte pour attraper vaille que vaille le tour de main répondant à un type d'écriture usuel. On se résigne à cette servitude, non par amour de l'art, ni en vertu d'une foi quelconque dans l'excellence de la mode, mais tout simplement parce que c'est la conformité à cette mode qui fait qu'une écriture est lisible. Si peu que l'on songe d'une part au détail concret de cet effort immense, de l'autre à la nécessité qui impose cet effort, il devient à peu près impossible de croire qu'un nouvel alphabet, mis en vigueur *ex abrupto*, puisse être une reproduction exacte de son modèle, s'il faut absolument qu'il en ait un. On dira qu'en général un ouvrage de ce genre n'est pas exécuté par des enfants à la main inexpérimentée. D'accord. Mais voyez à quoi ressemblent les premiers griffonnages d'un érudit qui commence à écrire une langue sémitique[1]. Pour les gens du pays, ces pattes de mouches sont le plus souvent indéchiffrables. Il y a du reste pire que cette gaucherie naïve et c'est la prétention faraude de nos caractères d'imprimerie[2] dessinés par des artistes qui n'ont jamais tenu un calame et ne savent conduire leur plume que de gauche à droite. Celle-là fait sourire les orientaux; celle-ci les agace ou les irrite. Bon gré mal gré cependant, nos écritures pseudo-orientales sont à la longue ramenées vers un type moins difforme, parce qu'en dehors d'elles existe une règle prédominante, qui est la calligraphie orientale authentique et qu'elles en subissent indirectement la contrainte. Cette règle extérieure, qui redresse l'écart initial de l'usage et empêche celui-ci de poursuivre son évolution divergente, c'est justement ce qui est exclu par hypothèse dans le cas d'un alphabet tout neuf, sans passé ni traditions propres. Si l'on pouvait retrouver, avec leurs particularités individuelles : 1° le prototype étranger auquel répond chaque caractère de l'écriture arménienne;

[1] La difficulté à peu près insurmontable que l'on éprouve à imiter exactement une écriture a été observée scientifiquement par les experts qui ont eu à démasquer les procédés de faussaires professionnels. Voir, par exemple, Edm. Locard, *Policiers de roman et policiers de laboratoire* (Paris, 1924), p. 209-234.

[2] Puisqu'il s'agit d'arménien, un exemple topique est l'effarant ՕՐԻՆԱԿ ՀԱՅԿԱԿԱՆ. *Specimen Armenum*, edidit J. J. Marcel, *Lutetiae Parisiorum*, 1829.

webaram.com

2° la forme de ce caractère, modifiée volontairement ou involontairement par Maštoç; 3° le parangon stylisé, que les calligraphes et maîtres d'écoles arméniens ont tiré du modèle de Maštoç après quelque temps de pratique, ce tableau comparatif réserverait certainement d'étranges surprises.

Tout cela est d'expérience tellement vulgaire et immédiate qu'on se reproche d'énoncer ces vérités élémentaires. Mais puisque personne ne les ignore, pourquoi semble-t-on si souvent les oublier ? Dans une écriture imitée et, à plus forte raison, dans une écriture empruntée sans imitation proprement dite, à moins de conditions très spéciales qui ne se sont point présentées en Arménie, il y a toujours un écart brusque et ce qui est pire, un écart échappant à toute estimation rationnelle, entre le type dérivé et son original préexistant. Raisonner comme si une même évolution se continuait de l'un à l'autre, c'est introduire dans la question un postulat inadmissible.

Étant supposé que l'alphabet arménien soit une contrefaçon, rien n'autoriserait encore à prétendre qu'il dérive tout entier d'un seul et unique modèle. On ne l'a pas dit tout à fait en ces termes, mais on a plus d'une fois avancé sans preuve des affirmations qui reviennent à cela. C'est un second postulat, et il n'est pas plus défendable que le premier. Des civilisations primitives, pour qui l'écriture était une invention encore mystérieuse et presque surhumaine, ont pu se trouver liées, par leur inexpérience même, à une imitation servile de leurs devanciers. Ainsi ont fait les Grecs, quand ils ont adopté l'alphabet phénicien. Mais au v^e^ siècle de notre ère, les Arméniens n'en étaient plus là. Maštoç était un ancien fonctionnaire de chancellerie. L'art des scribes avait cessé de lui être un arcane. Il n'avait pas à en apprendre l'usage mais seulement à en faire une nouvelle application. Dans cette tâche où il lui fallut déployer une merveilleuse faculté d'observation et d'analyse, le choix du signe graphique n'était en soi qu'une affaire sans importance.

Le problème pratique devant lequel Maštoç se voyait placé n'était déjà plus fort éloigné de celui qui se pose aux philologues modernes, quand ils ont besoin d'un caractère nouveau pour suppléer à l'insuffisance de leur alphabet national. En pareil cas, l'un des moyens qu'ils préfèrent et celui qui prépare le mieux les voies à l'écriture rationnelle de l'avenir, c'est d'emprunter à un alphabet vivant la lettre qui leur manque. Méthode moins nouvelle qu'on ne le pense quelquefois. Malgré l'autorité de

webaram.com

Jagić et de son école, les slavistes contemporains inclinent de plus en plus à reconnaître que les alphabets slaves sont des produits composites et qu'il s'y trouve même des éléments coptes[1]. Les inventeurs de l'écriture arménienne, eux aussi, ont pris leur bien où ils le trouvaient. Quant à dire quelles sources ils ont mises à contribution, c'est une question de fait qui dépasse les limites du présent travail. Une remarque seulement. Dans la recherche de ces sources, aucun moyen de preuve ne remplace les témoignages positifs, celui de l'histoire et celui de la paléographie. Entre deux signes d'écriture, il est rarement impossible d'imaginer un passage au moyen de quelques altérations habilement graduées. Tant que ces formes de transition n'ont pas d'attestation documentaire, elles ne prouvent exactement rien. Le comble de l'imprudence est de se livrer à ce petit jeu sur des types d'écriture régularisés, qui sont de pures abstractions, et qui n'ayant jamais existé, n'ont pu servir de modèle à aucun imitateur.

Un exemple qui devrait suffire à dessiller tous les yeux est celui du ջ arménien, qui, pour la figure et pour la fonction, correspond de manière si frappante au ϫ copte. De cette similitude, évidente s'il en fut, Lagarde avait conclu à un emprunt direct, et celui-ci pouvant passer pour établi, d'autres influences de l'écriture copte sur l'écriture arménienne devenaient admissibles et même problables[2]. Et pourtant, malgré les apparences qui la rendent si vraisemblable à première vue, la parenté en ligne directe du ջ et du ϫ est illusoire. L'hypothèse de Lagarde ne résiste pas à l'examen, non parce qu'elle est inconséquente, comme on le lui a reproché bien à tort en partant du postulat dont nous essayons de montrer l'inanité, mais parce qu'elle implique une supposition fausse. En fait, ainsi que nous l'avons rappelé plus haut[3], la constitution de l'alphabet arménien a commencé et s'est achevée dans un milieu, qui, à cette époque, était hermétiquement fermé à l'influence égyptienne. A aucun moment ni Maštoç, ni aucun de ses collaborateurs ne s'est trouvé en relation directe ou indirecte avec Alexandrie. Si les pionniers de la littérature arménienne avaient montré la moindre disposi-

(1) Sur tout ceci, voir Fr. Dvorník, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXᵉ siècle* (Paris, 1926), p. 161-164.

(2) *Gesammelte Abhandlungen* (Leipzig, 1866), p. x. Cf. Markwart, *Ueber das armenischen Alphabet*, dans *Handes Amsorya*, 1911, p. 673-674.

(3) Voir plus haut, p. 218.

tion à entrer dans l'orbite de S. Cyrille, le souvenir en serait demeuré et, nécessairement, il se serait amplifié dans les traditions de l'Arménie monophysite. Or, non seulement Koriun ne dit rien de pareil, mais tout son récit prouve, avec une évidence absolue, que l'écriture arménienne ne doit rien à l'Égypte. Et après Koriun, ni Lazare de P'arp, ni Moïse de Khoren, ni Jean le Catholicos, ni Étienne Orbelian, ni personne ne s'est jamais avisé de dire que Maštoç ou quelqu'un de ses disciples soit allé compléter sur les bords du Nil les leçons reçues de Hrophanos.

Mais alors comment expliquer la ressemblance si étrangement accusée du ջ et du ϫ ? Qu'à cela ne tienne ! Le ϫ copte est lui-même dérivé du ܓ araméen. Le caractère syriaque que nous venons d'employer est une forme déjà très évoluée de ce prototype. Celui-ci, qui a dû se diversifier de très bonne heure, a donné naissance à une postérité extrêmement variée, où l'on trouve des caractères fort voisins du ϫ copte et de son sosie arménien. Sur certaines inscriptions nestoriennes du Semirěčie la ressemblance est complète (1). Dans les ascendants de ces écritures locales, on découvrirait probablement l'ancêtre commun des deux lettres en question. Le ϫ et le ջ ne sont donc pas père et fils, comme le voulait Lagarde, ils sont cousins. Mais ceux qui refusaient de leur reconnaître aucun lien de parenté se trompaient plus lourdement que Lagarde, et la question préalable qu'on a prétendu lui opposer est une pure pétition de principe : l'alphabet arménien, s'il ne renferme pas de lettres coptes, est tout de même un composé hybride, puisque, de bonne foi, on ne peut contester que le ջ soit une lettre d'origine araméenne.

Autre exemple des impasses auxquelles conduit ce même postulat : les subtilités auxquelles on a recouru pour ramener le կ arménien au K grec. Ayant posé en principe que կ doit venir de K, parce que փ vient certainement de Φ, ր de P, զ probablement de Z, etc., on a un peu volontairement oublié que K lui-même est d'origine phénicienne, et que, dans plusieurs lignes collatérales issues pareillement du phénicien, en palmyrénien notamment, le signe correspondant au K, soit 𐡩, est beaucoup plus voisin que lui du կ arménien. Dans de vieilles inscriptions syriaques

(1) Voir la monumentale *Tabula scripturae Aramaicae* de J. Euting, publiée en appendice à D. Chwolson, *Syrisch-nestorianische Grabschriften aus Semirjetschie*, dans *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, 7e série, t. XXXVII, 8 (1890).

webaram.com

d'Édesse, dont les fac-similés ont été publiés par M. Sachau[1], le ܢ final diffère à peine du Ն par l'allure et l'inclinaison des traits. Maštoç, qui possédait à fond le syriaque, a vécu à Édesse et en d'autres milieux où ce type d'écriture avait cours. Il faut autre chose qu'une opinion préjugée pour déclarer inadmissible qu'il se soit inspiré de ces modèles et de bien d'autres qu'il a dû avoir constamment sous les yeux. Des types d'écriture qui ont pu fixer ses préférences, un petit nombre seulement ont laissé une attestation historique. Raison de plus de les rechercher tous. Dès qu'on l'essaie avec une entière liberté d'esprit, on est immédiatement conduit au delà du cercle de Popilius où quelques spécialistes voudraient nous enfermer pour l'honneur de leur système.

Troisième postulat frappé d'opposition par l'expérience et l'exacte observation des faits : vouloir qu'un signe emprunté conserve identiquement sa valeur originelle en passant d'un alphabet dans un autre. Sans doute, quand il s'agit de déchiffrer une écriture inconnue, où l'on croit reconnaître des éléments analogues ou semblables à ceux d'autres systèmes déjà identifiés, il faut bien partir de la supposition que l'équivalence de la fonction va de pair avec la similitude des formes, faute de quoi on se trouverait de toutes parts dans l'indéterminé. Mais ce n'est là qu'une sorte de présomption subsidiaire ou conventionnelle, valable jusqu'à preuve du contraire. Prétendre que l'identité du caractère entraîne indissociablement celle de la valeur phonique, c'est une affirmation en l'air, que les faits ont démentie de toutes les façons dont une fausseté peut l'être. Il suffira ici de quelques exemples, pris au hasard dans une liste qui pourrait s'allonger indéfiniment.

Lettres empruntées par différents alphabets avec des fonctions différentes : le *Qof* phénicien, Φ devenu Q dans les écritures italiques et Φ dans l'alphabet grec, en passant par le koppa Ϙ ; — le *taw* phénicien X, devenu X, χ, en grec et X, *x* en latin. Exemple encore plus décisif : le P des alphabets italiques et le P (ρ) grec remontent indiscutablement à un seul et même signe, ce qui, de toute nécessité, suppose au moins une substitution de valeur phonique, soit dans l'un soit dans l'autre de ces deux

[1] *Edessenische Inschriften*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. XXXVI (1882), p. 142 et suiv. On pourrait ramasser à pleines mains des exemples aussi frappants, dans tous les recueils d'ancienne épigraphie syriaque pourvus de fac-similés.

systèmes d'écriture. Le caractère gotique 𐌵 (notant *q*) a la même forme que latin oncial q. Est-ce un effet du hasard ?

Lettres empruntées avec des valeurs différentes par plusieurs alphabets d'une même langue : le X grec, déjà nommé, le Ξ et le Ψ, qui ont interchangé leurs fonctions[1].

Lettres adaptées à des emplois entièrement nouveaux, en sus de leur fonction originelle : le O grec, qui, dans les légendes des monnaies indoscythes, cumule les valeurs de la voyelle *o*, de l'aspirée *h* et de l'*u* consonantique (w) ; ou le P, ρ des mêmes légendes, qui doit se lire tantôt *r* tantôt *š*[2].

A ces diverses catégories d'exemples, on pourrait joindre les cas où le signe graphique conservant sa fonction s'est lui-même altéré au point de prendre la figure qui était anciennement celle d'un autre caractère. C'est ainsi que le *šin* phénicien, représenté d'abord par Ϻ dans certains alphabets grecs archaïques[3], s'y est insensiblement mué en Σ, tandis que Ϻ remplaçait Σ, équivalent du *mêm* phénicien 𐤌. Ainsi encore, dans certaines écritures dérivées de l'araméen, telles la palmyrénienne ou la sogdienne postérieure, le 𐡋 en changeant d'inclinaison, s'est presque confondu avec certaines formes du 𐡎. Ces permutations apparentes se sont fréquemment produites dans la plupart des alphabets sémitiques.

(1) Ceci est, à dessein, laissé dans le vague, les philologues ne s'accordant pas sur les détails du compromis auquel les « lettres additionnelles » de l'alphabet grec ont donné lieu entre les dialectes du groupe oriental et ceux du groupe occidental. On peut consulter à ce sujet l'étude de M. Martin P. Nilsson, *Die Uebernahme und Entwickelung des Alphabets durch die Griechen*, dans *Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab*. Hist.-filologiske Meddelelser. I, 6 (1918) et (en sens contraire) B. L. Ullmann, *The Origine and Development of the Alphabet*, dans *American Journal of Archaeology*, t. XXXI, 3 (1927), p. 311-328 ; du même, *The added letters of the Greek Alphabet*, dans *Classical Philology*, t. XXII, 2 (1927), p. 136-141. Il est du reste fort possible que les systèmes actuellement en présence soient plus ou moins remis en question par la découverte des inscriptions phéniciennes de Byblos, par celle des écritures sinaïtiques et peut-être par les toutes récentes hypothèses sur l'alphabet des Hyksos (Cf. Ch.-F. Jean, *Les Hyksos sont-ils les inventeurs de l'alphabet ?* dans *Syria*, t. IX, 1929, p. 278-299). Mais quoi qu'il en puisse être, le fait que nous invoquons ici reste indéniable.

(2) E. W. West, dans Geiger und Kuhn, *Grundriss für iranische Philologie*, t. II., 3, p. 75-76 ; Furdoonjee D. J. Paruck, *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, New ser., vol. XIII, 1 (1917), *Numismatic Supplement*, n° XXVIII, p. 56-59.

(3) Voir Clermont-Ganneau, *Origine des caractères complémentaires de l'alphabet grec* dans *Mélanges Graux*, Paris, 1884, p. 454-455 ; B. L. Ullmann, *American Journal of Archaeology*, *t. cit.*, p. 314.

webaram.com

Là où deux lettres ont ainsi échangé leurs formes, il serait inexact de dire qu'il y ait eu, à proprement parler, substitution d'une valeur phonique à une autre. Mais le résultat dernier est pourtant qu'un même signe graphique a pris successivement plusieurs significations.

A la faveur de conditions spéciales, il peut arriver aussi que certains caractères d'un alphabet tendent à se modeler sur des lettres d'une écriture étrangère, avec lesquelles ils n'ont qu'une analogie de forme, sans rapport direct de fonction ou d'origine. Ce mimétisme a joué, par exemple, dans la cursive russe, où les lettres д, з, п, т et d'autres encore ont pris la figure de nos cursifs *g*, *s*, *n*, *m*(1). Il est sensible pareillement dans l'écriture courante des Grecs modernes. En arménien, des lettres comme Տ et Ք gravitent indiscutablement vers la forme des caractères latins *s* et *f*. Cette attraction s'explique par des causes diverses, qu'il serait trop long d'analyser. Mais très peu de ces causes sont propres à notre époque, et l'on est en droit d'affirmer sans crainte que le même phénomène a pu se passer dans un milieu polyglotte et travaillé par l'influence étrangère, comme l'était l'Arménie du v^e siècle.

Pour qui voudra considérer sans parti pris les faits que nous venons de rappeler, une conclusion s'imposera. Dans la recherche des origines de l'alphabet arménien, on ne peut écarter d'avance et sans examen l'hypothèse que Maštoç aurait imité, en les modifiant ou sans les modifier, des caractères étrangers de signification disparate. Des emprunts de ce genre sont évidemment plus difficiles à identifier que ceux où l'élément sémantique de la lettre demeure constant. On ne les supposera donc que sur preuves ou indices plausibles. Mais ces preuves et ces indices, on ne saurait se dérober à l'obligation de les rechercher. La ressemblance du ն arménien (=*n*) avec le Ⴎ géorgien (=*p*) est un fait. En regard de ce fait, l'affirmation qu'il s'explique ou doit s'expliquer par une coïncidence fortuite n'est peut-être qu'une formule creuse. D'autres explications sont possibles. Avant d'y avoir regardé, il est peu sérieux de dire qu'on ne les voit pas.

(1) Le *P*, *p* de la cursive russe (= *r*) s'est également modelé sur le *P* de notre alphabet. Pour ce cas, l'imitation pourrait exciper de la parenté originelle où ces deux lettres se rejoignent dans le lointain des âges (voir ci-dessus, p. 233). Mais il est certain que les calligraphes russes n'avaient aucune idée du cycle multimillénaire qui se fermait sous leur plume.

webaram.com

Signalons en terminant une erreur de méthode fréquemment commise. Pour retrouver dans l'écriture arménienne les analogies et ressemblances qui doivent décider de leur origine, on en confronte les lettres une à une avec leurs modèles présumés. Les dissemblances, dont il faut bien tenir compte aussi, sont expliquées par des facteurs que l'on déduit au moyen de cette même comparaison. C'est oublier qu'un signe graphique est solidaire du système dont il fait partie. Il doit en même temps s'y assortir et y demeurer facilement reconnaissable, donc présenter une ressemblance générale de forme et d'allure avec les autres caractères du même alphabet et néanmoins se distinguer de tous et de chacun par un élément qui lui soit propre. Ces marques individuantes, qui déterminent la signification de la lettre ne sont souvent que de très minces détails, beaucoup moins apparents que certaines variétés de forme ou des superfluités ornementales dépourvues de valeur sémantique. Dans notre écriture, par exemple, le trait ou le pli qui sert à discerner un C d'avec un G, un *b* d'avec un *l*, un *u* d'avec un *n*, affecte à peine l'aspect général de la lettre. Un A ou un M peuvent être agrémentés d'appendices plus voyants ou subir des modifications plus profondes sans cesser d'être un A et un M. Moins accusées encore sont en arménien les différences graphiques qui séparent *գ* et *դ*, *ը* et *ր*, *ա* et *տ*, etc. Pourtant ces traits à peine visibles sont, de leur nature, beaucoup plus stables et résistent mieux au changement que les boucles, les queues et autres fioritures sans signification que calligraphes et griffonneurs peuvent se permettre à volonté. Leur importance de notes discriminantes les défend contre les caprices de l'usage. Il suit de là que les métamorphoses d'un caractère d'écriture sont souvent liées à des causes qui ne résident pas dans le caractère lui-même, mais dans tout l'agencement du jeu de signes dont il n'est qu'une pièce.

Ce qui est vrai de son évolution l'est aussi de son origine et pour des raisons à peu près semblables. Il importe donc de se méfier des conséquences décevantes auxquelles on est mené en pareille recherche par une méthode trop analytique. Tandis que l'on compare minutieusement, mettons le *ը* arménien, à ses ancêtres possibles, phéniciens, grecs, araméens ou syriaques, on perd de vue que le *ը* voisine, dans l'alphabet de Maštoç, avec d'autres lettres auxquelles il ressemble et dont il est différencié, selon une loi presque géométrique. Cette loi, qui est un fait positif et un fait essentiel, il ne faut pas la chercher dans le phé-

webaram.com

nicien, dans le grec, ni dans l'araméen, ni dans le syriaque, car elle ne se trouve pas là. Le բ lui-même n'en laisse rien voir tant qu'on ne regarde que lui. Au contraire rétablissez-le dans le système dont il est inséparable, vous apercevez aussitôt que la série բ, դ, գ, ե, ր... est fabriquée sur un même patron, et que toutes ces lettres sont tirées d'un type unique diversifié par addition d'un trait, retournement, inversion symétrique, etc. Même observation sur le ս et le ո, le ա et le տ ; le ղ et le զ, etc. Reportons-nous maintenant aux alphabets parents de l'alphabet arménien, mais en prenant soin de faire nos comparaisons par séries : aussitôt nous verrons apparaître des ressemblances ou pour mieux dire des analogies de facture, des trucs identiques de démarquage, qu'on risque de ne pas discerner sur les lettres considérées isolément. Ainsi ք est à X, son équivalent grec, à fort peu près comme զ à son équivalent Z ; Խ, Ի, Ւ ressemblent bien fort aux trois lettres correspondantes de l'alphabet syriaque : ܒ, ܒ, ܘ, pourvues d'une même haste, pareillement placée.

Nous ne pousserons pas plus loin ces comparaisons qui demanderaient des moyens typographiques spéciaux. Ce qui importe uniquement ici, c'est la loi fondamentale qui commande aux recherches. L'histoire et l'examen paléographique s'accordent à l'indiquer et, par toutes sortes de « recoupements », nous y ramènent avec obstination. L'alphabet arménien a été créé sur plan débattu, par des auteurs connus, à une époque et dans un milieu déterminés, et pour servir à des fins religieuses et surtout ethniques de la plus transparente évidence. L'exemple qui s'en rapproche le plus est celui de l'écriture gotique, composite elle aussi, et, elle aussi, fabriquée avec un éclectisme arbitraire, mais celui-ci affranchi de toute influence politique. Il serait vain d'appliquer à ce produit fabriqué d'une seule venue et selon un canon uniforme, des règles empiriques qui supposent la continuité d'une même tradition. On le peut d'autant moins que les auteurs de cette invention, loin de mettre en évidence les sources de leur inspiration, les ont au contraire dissimulées avec une intention visible.

Tels sont les faits. Nous croyons n'avoir pas assumé sans de bons motifs la tâche peu engageante de les rappeler. Ils sont, les uns trop clairement attestés, les autres d'expérience trop immédiate et vulgaire pour paraître intéressants. Mais intéressants ou non, ne sont-ils jamais perdus de vue ?

webaram.com

DOCUMENTS D'ART ORIENTAL.

ANCIENNES BRODERIES ARMÉNIENNES,

PAR

LE R. P. POIDEBARD.

> Ce sont des fleurs d'or; elles nagent et s'étalent étincelantes sur la profondeur murmurante des jours qui les ont produites et de la masse de substance animée d'où elles sont issues.
>
> C^te DE GOBINEAU, *La fleur d'or.*

Dans les camps de réfugiés arméniens de Syrie, on pouvait voir, encore récemment, ornant les cloisons de bois des pauvres baraques ou séchant au soleil, au jour du lavage hebdomadaire, d'anciennes étoffes brodées, derniers restes d'un mobilier de famille, échappés aux hasards des exodes ou aux pillages des déportations violentes.

Pour sauver de la destruction ces reliques de l'art populaire d'une race malheureuse et pour en garder la tradition chez ses artistes, une collection a été recueillie, dont nous donnons ici quelques échantillons. Ils se rapportent surtout à l'art de broderie en couleur de Marach et de Malatia. Nous y avons joint quelques anciens modèles d'Aïntab, brodés sur toile, blanc sur blanc (pl. IX, X, XI, XII).

Ils apporteront des documents intéressants sur la broderie arménienne, point d'art oriental peu étudié. Art populaire, où, comme dans celui du tapis, la jeune ouvrière suivait instinctivement les traditions séculaires des générations précédentes. En préparant avec toute son âme son trousseau de mariage, elle

webaram.com

reproduisait dessins et motifs symboliques, marques de la vitalité artistique de la race. Art élevé où l'on saisit au vif l'âme d'un peuple et devine le secret moral de son incroyable résistance.

Le trousseau traditionnel d'une jeune Arménienne était préparé par elle-même, sous la direction de sa mère et de sa grand-mère. Il comprenait, comme étoffes d'ameublement, six pièces principales. Nous laissons de côté la question du tapis de famille.

1. *Deuchèk yuzu :* étoffe brodée (1 m. 60 × 1 m. 30 environ) destinée à recouvrir le matelas.

2. *Yorgan yuzu :* couverture de lit (1 m. 50 × 2 m. 80), à laquelle, suivant l'usage était faufilé le drap lui-même.

3. *Boghtcha :* étoffe carrée (1 mètre × 1 mètre) destinée à envelopper les vêtements et parures de noce de la jeune fiancée. Certains vieillards de Marach l'appellent *Qayem baba minderi,* «le coussin du beau-père». Elle servait également, paraît-il, de siège plus orné pour le chef de famille. Devant lui, pendant de longues années, la jeune femme devait toujours rester debout au fond du diwan et lui céder la place d'honneur quand il venait chez elle.

4. *Yasteq yuzu :* long coussin rectangulaire (1 mètre ou 1 m. 20 × 0.50) formant l'oreiller du lit, puis, pendant le jour, le dossier du diwan. Le nombre des *yasteqs* variait avec la richesse du trousseau. Ordinairement chaque exemplaire portait un dessin différent. Certains *yasteqs* de Marach et de Malatia semblent avoir été également dessinés sous forme de nappes ou tapis de *mèzès,* goûter de fête offert en Orient aux hôtes de marque ou aux amis du chef de famille.

5. *Bèbèk yasteghe :* coussin du bébé, fond de berceau, auquel s'ajoutait comme complément, dans le même dessin,

6. Le *Gab,* ceinture ou bande de broderie, attachant le nouveau-né dans son berceau.

Suivant l'usage oriental d'autrefois, le matelas du lit, étendu pendant la nuit, sur les tapis du plancher, était, pendant le jour, roulé dans le yorgan et remisé dans les niches de bois sculpté qui s'ouvraient dans les boiseries de la salle. Ces étoffes formaient ainsi, avec les tapis, l'ameublement de la vaste chambre de famille.

webaram.com

MATÉRIEL DES BRODERIES.

Les broderies de Marach et de Malatia que nous possédons ont, pour fond, une robuste toile de coton dont les fils étaient préparés et teints, puis tissés par les femmes elles-mêmes. La couleur de fond, rouge, bleu ou noir, était confectionnée par d'anciens procédés locaux, semblables à ceux destinés à teindre la laine des tapis. Faites pour supporter le lavage hebdomadaire et le séchage au soleil, les couleurs primitives étaient foncées et brutales. Bientôt elles s'adoucissaient. Le rouge se transformait, suivant la composition, en rouge brique tendant à l'orange, en pourpre violacé ou rosé, en framboise et en rose. Le bleu, de l'outremer foncé, se fixait en bleu de roi très clair ou en azur. Le noir grisonnait par endroit en nuances moirées. La teinte primitive du fond ne subsistait avec sa force que sous les broderies. Elle les sertissait en tons estompés, donnant du rehaut à tous les dessins. Certaines de ces vieilles étoffes de coton ont aujourd'hui la douceur chatoyante des velours de Gênes ou des anciennes soieries chinoises (pl. VII).

Les broderies étaient faites d'un gros fil de coton, teint par les mêmes procédés en couleurs vives qui s'atténuaient rapidement à l'usage et se fixaient définitivement en douces nuances. Le ton primitif conservé à l'intérieur du fil mettait en lumière la teinte finale et lui donnait du brillant. Pour certaines broderies plus riches, des fleurs étaient exécutées au fil de soie. Dans les montagnes voisines, les jeunes fiancées kurdes, artistes rivales des jeunes arméniennes, entremêlaient parfois fils d'or ou cheveux de leurs longues tresses à leur aiguillée de laine quand elles voulaient mettre un motif en relief.

TECHNIQUE.

Deux points différents étaient employés pour les broderies de Marach et de Malatia : le point de tige ou arrière-point et le point de chaînette.

D'après étude des étoffes retrouvées, il semble que le premier ait été la technique originale de Marach. Nous en appellerons les produits *Marach premier style* (pl. I, III 1, III 2, IV).

Le point de chaînette semble la technique propre du *Malatia* (pl. VII, VIII).

webaram.com

Aux étoffes de Marach brodées au point de chaînette nous donnerons le nom de *Marach deuxième style* (pl. II 1, II 2, V 1, V 2, V 4, VI).

Une étude d'ensemble de la broderie arménienne pourrait seule retrouver l'origine de ces différentes techniques. Nous avons eu sous les yeux un très ancien boghtcha de Marach fait en un point de chaînette particulier tout différent du Malatia.

Les échantillons recueillis ne semblent pas remonter à plus d'un siècle ou d'un siècle et demi. Cette date, antérieure à l'invasion des marchés arméniens de Turquie par les produits des fabriques européennes, est suffisante pour nous permettre de retrouver l'art arménien ancien dans sa technique originale. La broderie, sœur de l'industrie du tapis, s'exécutait alors d'après procédés et lois transmis fidèlement de générations en générations. On connaît la fixité de ces arts populaires féminins en Asie jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle.

ORNEMENTATION ET STYLES.

Dans les broderies de Marach premier style, faites à l'arrière-point, l'ornementation est surtout florale. Bouquet du médaillon central, semis du fond, légère guirlande de fleurs des champs dans les bordures. A la manière persane, des oiseaux s'égaient dans les fleurs, seuls ornements d'animaux que l'on relève.

Les dessins géométriques apparaissent dans le médaillon central souvent octogonal, dans les cartouches oblongs qui ornent les angles, dans les treillis et les cercles qui sertissent les fleurs de certains semis. Toujours on sent la tendance à ne pas raidir les modèles et à ne pas trop styliser les ornementations florales. Dans les guirlandes des bords, les fleurs des champs sont légèrement et naturellement jetées en festons, comme sur nos nappes de fête (pl. III 1, 2, IV).

Ce premier style de Marach est d'influence kurde et persane, soit dans le choix des motifs, soit dans la teinte générale de naturel et de grâce joyeuse.

Le Marach deuxième style, au point de chaînette, stylise davantage les mêmes ornements floraux. Les bouquets des semis et les guirlandes des bordures conservent néanmoins la légèreté du dispositif et la grâce naturelle du mouvement. Certains motifs d'influence mongole et chinoise, par exemple le nuage, reviennent

webaram.com

fréquemment. On sent l'action de l'art persan, apportant les inspirations d'Asie centrale et d'Extrême-Orient (pl. II 2, V 4).

Les broderies de Malatia que nous possédons sont d'un point de chaînette plus serré que celui du Marach deuxième style. L'ornementation est plus chargée et plus géométrique. Elle porte une influence marquée et directe des arts chinois, mongol et hindou. Les fonds sont ornés du cercle chinois qui compose le médaillon central ou les semis. Le nuage et le svastika reviennent nombreux. Les bordures sont raidies dans des ornementations géométriques ou imitent celles des châles indiens (pl. VII, VIII).

Malatia, riche centre agricole, mais surtout importante étape des caravanes de Chine et des Indes vers Byzance et Constantinople, était en rapport d'échanges plus fréquent avec l'Extrême-Orient. Ses voyageurs rapportaient dans les familles des échantillons d'étoffes, de tapis et de soieries qui influençaient l'imagination des jeunes ouvrières.

Marach, plus retirée dans les montagnes kurdes au milieu de ses champs et de ses jardins, gardait davantage son art propre et la touche originale et naturelle de ses brodeuses. Elles prenaient, dans les étoffes kurdes et persanes, des inspirations qu'elles transformaient à leur manière. Les dessins et les symboles de Chine et du plateau mongol leur parvenaient déjà modifiés par l'art des tapis d'Iran [1].

Nous verrons plus loin comment les jeunes brodeuses arméniennes imprimèrent toujours à l'ornementation symbolique étrangère une touche propre et caractéristique.

MODÈLES ET SYMBOLES.

Le caractère original de la broderie arménienne demande une étude attentive des modèles et des symboles employés. Les étoffes dont nous nous occupons ici sont les pièces traditionnelles de l'ameublement familial. Elles étaient confectionnées

[1] «Sans nier les infiltrations artistiques chinoises qui ont pu se produire en Perse dès les anciennes époques, et l'on sait que Houlagou avait amené avec lui des artisans chinois, céramistes et tisseurs, il est non moins certain que jamais peut-être, les influences de l'art chinois ne furent si grandes sur les artistes persans que sous le règne de Chah Abbas I^{er} (1587-1629). Ce souverain attira à sa cour les artistes de la Chine et invita ses artisans à les imiter.» Migeon, *Man. d'Art musulman*, II, p. 446.

webaram.com

par la jeune fiancée, suivant d'anciens modèles, enseignés et expliqués par la mère et la grand-mère qui surveillaient son métier. Chacune de ces étoffes expriment un vœu symbolique pour le futur foyer. Il nous faut essayer d'en dégager rapidement le sens traditionnel [1].

FLEURS.

Toutes les fleurs des champs apparaissent dans les dessins de fond et de bordure des étoffes de Marach et de Malatia. Certaines reviennent cependant avec une prédominance spéciale.

La rose est commune dans l'art kurde sous différentes formes dont l'une serait la représentation de «l'arbre de vie». La rosette, d'origine persane, représente «l'Étoile de Bethléem», précoce fleur de printemps dans les montagnes d'Iran, ou, d'après certains auteurs, la fleur du lotus. Roses et rosettes se retrouvent dans les yasteqs et les boghtchas de Marach (pl. III 1) et de Malatia.

Un dossier de diwan nous donne une stylisation gracieuse de la fleur de pavot (pl. II 1).

Le lis que l'on rencontre avec ses lignes naturelles dans certains tapis persans est stylisé dans les tapis asiatiques sous forme de trois pétales parfois triangulaires avec une longue tige ou de quatre pétales triangulaires en forme de feuille de trèfle. Dans les tapis d'Asie-Mineure, surtout dans ceux de Koniah et de Ladiq, il est encore stylisé sous forme d'une longue tige garnie de courtes feuilles régulièrement opposées et surmontée d'une fleur dont la corolle ramassée en forme de coupe est divisée en 3 pétales; celle du centre a deux ou trois pointes. Les couleurs brillantes du cœur de la fleur sont marquées en points ou en saignées sur les pétales.

Sous sa première forme, le lis est l'ornementation ordinaire du Marach deuxième style, soit dans les fonds soit dans les bordures. On les retrouve plus raidi dans le Malatia, où la technique du point de chaînette très serré lui donne souvent une apparence

[1] Pour cette étude nous nous sommes inspirés du travail très documenté du docteur G. Griffin Lewis sur le symbolisme des tapis orientaux, *Designs and their symbolism*, dans *The Practical Book of Oriental Rugs*, Lippington Co, Philadelphia and London, p. 97-147. Pour les vœux symboliques chinois nous avons eu également recours à l'étude de M. Ad. Chavannes, *L'expression des vœux dans l'art populaire chinois*, éditions Bossard. Paris 1922.

webaram.com

cruciforme. On sent d'ailleurs que, sous l'influence du point de chaînette rendant mal la forme triangulaire, l'ouvrière a tendance à confondre les dessins du lis et de la croix (pl. VI, VII).

Sous sa seconde forme traditionnelle que certains nomment « lis rhodien » et que nous appellerons « lis de Koniah et de Ladiq », le lis de Ladiq semble bien être cette fleur à pétales rouges que l'on retrouve uniformément dans les deuchèk yuzus de Marach premier style et dans les yasteqs de la même école. Les deuchèk yuzus de Marach premier style, que nous avons eu, en grand nombre sous les yeux, ont tous la même ornementation. Dans un treillis hexagonal, des cercles azurés garnis de perles sertissent une fleur rouge à trois pétales. Feuilles de la tige, corolle en forme de coupe évasée, pétale médiane dentelée, transparence dorée du cœur de la fleur marquée sur les pétales nous ramènent instinctivement au lis de Koniah et de Ladiq. Faut-il y voir au contraire une stylisation arménienne de la fleur pourpre du lotus, ce symbole floral que l'on trouve en Égypte emblème de pureté et d'immortalité, en Inde bouddhiste fleur nationale et sacrée et en Chine vœu symbolique d'une nombreuse descendance? (pl. I, III 2, IV).

Lis rouge des montagnes d'Arménie, symbole de sacrifice et de pureté; lotus égyptien, symbole d'immortalité et de pureté; ou lotus chinois, vœu symbolique de nombreuse postérité? Une étude rétrospective de l'art arménien des broderies pourrait seule en décider (pl. I). Les nombreux oiseaux qui viennent égayer, à la manière persane, les angles du treillis sertissant les fleurs, montrent que l'âme arménienne attachait traditionnellement le bonheur du foyer aux vertus symbolisées par cette fleur mystérieuse.

ANIMAUX.

Contrairement à l'art populaire des tapis où les ouvrières kurdes et arméniennes aiment à représenter, à la fantaisie de leur fuseau et de leurs doigts agiles, les animaux domestiques, volailles, chèvres et moutons, l'art de la brodeuse arménienne ne nous présente que les oiseaux, signes, au milieu des fleurs, de la vie et de la joie. Le papillon, symbole chinois de la vanité féminine n'apparaît que dans certaines vieilles soieries au point d'Aïntab.

webaram.com

SYMBOLES.

Le cercle, si fréquent dans la décoration chinoise comme symbole de l'éternité n'ayant ni commencement ni fin, se retrouve dans les étoffes de Marach et de Malatia, soit dans les fonds, soit en semis réguliers (pl. VIII).

Le cercle du bonheur, circulaire ou oval, qui forme avec des animaux ou des fleurs le motif central de très nombreux produits chinois, inspire l'ornementation principale des yorgan yuzus de Marach et des yasteqs de Malatia (pl. I, VII). Il est ordinairement centré par une croix qui donne au symbole bouddhique une transposition chrétienne et reste le dessin principal de l'étoffe.

L'octogone, symbole des huit sens d'orientation, fréquent dans les produits chinois, turkomans et caucasiens et caractéristique des tapis du Turkestan et spécialement des Boukharas, se retrouve avec des formes arrondies dans le motif central des yasteqs de Marach (pl. III 2). Dans le même style, on retrouve les treillis d'origine persane encadrant les motifs des semis (pl. I, III 1).

La perle, symbole mongol de la pureté, est fréquente dans les produits chinois, turkomans et thibétains. Elle y est associée avec le dragon qui est sensé la défendre contre les attaques du démon. Elle revient souvent, sous l'aiguille de la brodeuse arménienne, mettre un point clair et brillant dans le fond des étoffes de Marach premier style et surtout des yasteqs de Malatia à influence chinoise (pl. I, VII, VIII).

L'étoile à huit pointes allongées, commune dans les tapis caucasiens et turkomans, où, placée au centre d'un octogone, elle représente, dit-on, la divinité des anciens Mèdes, ne se retrouve que dans les broderies d'Aïntab. Elle y est un motif favori d'ornementation centrale (pl. XII).

Le svastika, ou croix gammée, signe très ancien de bonne chance et de bonheur dans les arts d'Asie, très usité dans les tapis chinois, caucasiens, turcs et turkmènes, n'a été retrouvé, sous sa forme primitive et complète, que dans les anciennes broderies en soie d'Aïntab. Dans les broderies de Marach et de Malatia, il est fréquent sous sa forme réduite du crochet ou de la clé, soit simple, soit double en forme d'S (pl. V 4, VII). Il s'y présente aussi

webaram.com

sous l'aspect d'un cercle avec croix, centrant huit rayons en forme de clé arrondie. Il n'est pas difficile de reconnaître deux svastikas superposés (pl. VI).

Le nuage, le plus fameux des dessins mongols, symbole d'immortalité, fréquent dans la technique des tapis du Caucase, du Turkestan et de Perse, prend une place importante dans la décoration accessoire de l'art de Marach, de Malatia et d'Aïntab. Il forme les motifs ordinaires des décorations d'angle dans les étoffes de Malatia (pl. VII, VIII). Dans le Marach deuxième style, il revient à profusion dans les yorgan yuzus, les bèbèk yuzus et les gabs. Mais l'ouvrière arménienne a imprimé au nuage mongol un cachet particulier : toujours elle le surmonte de la croix. Ce n'est donc pas la forme gracieuse du dessin transmis par l'art persan qu'elle recherche, mais l'idée foncière qu'il exprime [1]. Les brodeuses arméniennes de Marach et d'Aintab aiment souvent à cacher la forme du nuage chinois sous les courbes évasées des vases de fleurs qu'elles multiplient dans leurs motifs. Mais le symbole est transparent (pl. II 2; V 1, 2, 4; VI, IX, XII).

La croix, en dessin géométrique, apparaît en évidence dans le motif central des yorgan yuzus de Marach. Ailleurs elle inspire la disposition générale de nombreux dessins floraux, la forme des lis dans les points de chaînette, le dessin des fonds entre les bouquets des semis (pl. II 2). Elle s'affiche moins, mais elle est partout. L'idée chrétienne vient ainsi donner une base caractéristique et générale à tous les symboles de pureté, de nombreuse postérité, de longévité et d'immortalité, empruntés par les jeunes ouvrières arméniennes aux arts d'Extrême-Orient et de Perse. La fraîcheur et la joie que respirent ces étoffes destinées au futur foyer, vont de pair avec l'idée de grandeur et de sainteté de la famille inspirée par le christianisme.

(1) Le symbole du nuage se confond parfois comme dessin avec le signe chinois du *Tche*. «En art chinois, l'idée de longévité peut s'exprimer par plusieurs symboles: c'est d'abord le champignon *tche*, sorte d'agaric qui, si on le cueille au commencement de l'hiver, se conserve sans s'altérer; on l'appelle le *ling tche*, «le *tche* divin»; et il est censé conférer l'immortalité». (Chavannes, *op. cit.*, p. 13).

Le *tche* se retrouve fréquemment dans les tapis persans. Nous avons noté ailleurs sa présence dans la bordure du fameux tapis d'Ardebil, daté de 535, et conservé au Victoria and Albert Museum (*Le tapis d'Orient*, *Études*, Paris, 20 sept. 1923). Il forme également la bordure intérieure d'un tapis de soie du XVI[e] siècle, conservé à la cathédrale de Palencia (Cf. Migeon, *op. cit.*, p. 443)

webaram.com

Devant ces vieilles broderies arméniennes, parfois usées et déchirées, mais gardant dans la technique, les ornements et les symboles, la touche vivante d'un art élevé et profond, on se rapporte instinctivement à la remarque du Comte de Gobineau que, dans les périodes obscures ou troublées de l'histoire, surgissent tout-à-coup des merveilles individuelles de vitalité humaine, fleurs d'or soulevées et plaquées sur la nappe sombre de la mer vivante d'où elles sont nées. « Ce sont des fleurs d'or; elles nagent et s'étalent étincelantes sur la profondeur murmurante des jours qui les ont produites et de la masse de substance animée d'où elles sont issues. »

webaram.com

DEUCHEK YUZI (dessus de matelas).
Marach premier style.
Collection E. Hacho, Beyrouth.

webaram.com

1. YASTEQ YUZU (coussin de diwan).
Marach deuxième style.

2. YORGAN YUZU (couverture de lit).
Marach deuxième style.

webaram.com

1. BOGHTCHA
(enveloppe des vêtements de noces de la jeune mariée).
Marach premier style.

2. YASTEQ YUZU (dessus de coussin).
Marach premier style.

webaram.com

YASTEQ YUZU (dessus de coussin).
Marach premier style.

webaram.com

1. BÉBÉK YASTEGHE (coussin de berceau).
Marach deuxième style.

2. BÉBÉK YASTEGHE.
Marach deuxième style.

3. Fragment de YASTEQ YUZU.
Malatia.

4. GAB
(sangle de berceau).
Marach
deuxième style.

webaram.com

Anciennes broderies arméniennes.

YORGAN YUZU (couverture de lit).
Marach deuxième style.

webaram.com

YASTEQ YUZU (dessus de coussin).
Malatia.

webaram.com

yasteq yuzu (dessus de coussin).
Malatia.

webaram.com

NAPPERON AU POINT D'AINTAB.
(Modèle ancien. Collection de l'Ouvroir français des camps arméniens de Beyrouth).

webaram.com

NAPPERON AU POINT D'AINTAB.
(Modèle ancien. Collection de l'Ouvroir français des camps arméniens de Beyrouth).

webaram.com

NAPPERON AU POINT D'AINTAB.
(Modèle ancien. Collection de l'Ouvroir français des camps arméniens de Beyrouth.)

webaram.com

NAPPERON AU POINT D'AINTAB.
(Modèle ancien. Collection de l'Ouvroir français des camps arméniens de Beyrouth.)

webaram.com

LE MOINE ARMÉNIEN HETHOUM ET LES APPORTS D'EXTRÊME-ORIENT À LA FIN DU XIIIe ET AU COMMENCEMENT DU XIVe SIÈCLE[1],

PAR

GUSTAVE SOULIER,

DIRECTEUR-ADJOINT DE L'INSTITUT FRANÇAIS DE FLORENCE.

Je voudrais attirer l'attention sur une figure qui appartient, en plein moyen âge, à ce monde de la culture que nous appellerions aujourd'hui cosmopolite : c'est celle du moine arménien Hethoum, qui fut connu en Europe sous le nom de frère Jean Hayton ou Aiton. Il nous permet de nous rendre compte de l'étendue des connaissances et des échanges qui existaient dès le XIIIe siècle.

Le personnage est bien connu des érudits[2]. On sait que le *Livre des Merveilles* du duc de Bourgogne Philippe le Hardi (Bibliothèque nationale de Paris) le présente comme un moine de l'ordre de Prémontré, cousin germain du roi d'Arménie, « qui parle des merveilles des XIV royaumes d'Asie »[3]. En publiant la seconde

[1] Communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, séance du 27 juillet 1928.

[2] Cf. particulièrement *Recueil des Historiens des Croisades*, publié par les soins de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres; *Documents Arméniens*, t. II, introd. de Ch. Kohler (Impr. Nat., 1906); et Henri Cordier, *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers...* (Paris, Geuthner, 1920), t. II, p. 410.

[3] Cf. Omont, *Bibliothèque Nationale : le Livre des Merveilles* (Paris, Berthaud), t. I, p. 10.

webaram.com

partie de l'Histoire des Mongols, tirée de Hayton, dans ses *Navigationi et Viaggi diveri*, l'italien Ramusio, au milieu du XVIe siècle, le déclare « fils du seigneur Curchi, parent du roi d'Arménie ».[1] Enfin Giovanni Villani, qui parle de lui dans son Histoire, en fait le fils même du roi d'Arménie. Les attaches de Hethoum avec la cour d'Arménie sont en tout cas certaines et il en fait lui-même mention.

Ce qui est resté inaperçu, et sur quoi je voudrais insister, c'est la légende qui se crée immédiatement en Italie autour de Hethoum, et que je crois très significative. Nous en trouvons la trace chez l'historien florentin, et il est déjà intéressant de noter que c'est en Toscane que l'on semble particulièrement s'occuper de lui.

Villani raconte que Hayton fut envoyé par son père, avec d'autres religieux et une suite nombreuse, pour accompagner sa sœur, la princesse d'Arménie, donnée en mariage à l'Empereur des Tartares : il s'agit du souverain mongol Ghazan (appelé par les Italiens Cassano), qui régnait sur la Perse. L'histoire de Cassan et de la princesse d'Arménie, qui était pourtant de l'histoire strictement contemporaine, nous apparaît chez Villani dans une atmosphère de conte des Mille et une Nuits. « Quand Cassan fut fait Empereur, narre l'historien florentin, il fit faire des recherches afin d'obtenir en mariage la plus belle femme que l'on pût trouver, ne regardant ni à la fortune ni à rien d'autre, et pour cela il envoya ses ambassadeurs à travers tout le Levant; et trouvant que la fille du roi d'Arménie surpassait toutes les autres en beauté et en vertu, elle fut demandée par ces ambassadeurs à son père. Le père accepta, à condition que cela plût à la jeune fille; et elle-même, interrogée, répondit, en faisant preuve d'une grande sagesse, qu'elle était contente de plaire à son père et qu'elle voulait seulement être libre de pouvoir adorer Notre Seigneur Jésus-Christ et lui rendre son culte, bien que son mari fût païen; et ainsi fut-il promis et accepté par les ambassadeurs de Cassan »[2].

On ne saisit nullement le fait réel qui a été dénaturé pour

(1) *Parte seconda della Historia del signor Hayton Armeno, che que fu figliuol del signor Curchi, parente del Re di Armenia,* publ. par Gio. Batt. Ramusio, *Navigationi et viaggi diversi* (Venise, Giunti, 1559), t. II. Notons qu'il y a eu confusion chez le traducteur italien, pour ce nom de Curchi, entre un nom d'homme et celui d'une ville, Corc ou Curchi (Corghos ou Gorigos), qui désignait toute la seigneurie.

(2) Giov. Villani, *Historie...;* VIII, XXXV.

webaram.com

donner naissance à ce récit. Hethoum parle au contraire d'un prince arménien, le prince Sempad, fils de Léon II, qui, ayant été fait roi d'Arménie, réussit à s'assurer par des ambassades et des présents la bienveillance de Ghazan et épousa une princesse de sa famille. Nous sommes donc ici en dehors de l'Histoire, en pleine fantaisie.

Mais le merveilleux ne s'arrête pas en si beau chemin. La sœur de Hayton, mariée à l'Empereur des Tartares, devenue enceinte, accouche d'un horrible monstre qui n'avait presque rien d'humain. Les Sages du Royaume, réunis pour donner leur sentiment sur le prodige, concluent que la Reine est adultère et doit être livrée aux flammes ainsi que son enfant. La Princesse demande seulement pour elle la confession et la communion, et le baptême pour l'enfant. Mais tandis qu'on le baptise, voilà que l'enfant devient le plus beau qu'on puisse voir. L'innocence de la mère est reconnue, de grandes fêtes sont ordonnées, et c'est ainsi que Cassan lui-même reçoit le baptême chrétien, en même temps que son peuple.

On ne peut s'empêcher d'être frappé du rapport qui existe entre cette légende et la *sacra rappresentazione* de la *Regina Stella e Mattabruna*, qui vient aussi d'Orient et qui s'introduit à Florence au moyen âge. Dans cette édifiante histoire, quatre petits chiens sont substitués par l'affreuse belle-mère Mattabruna aux quatre merveilleux enfants que la Reine avait mis au jour, afin de la compromettre et d'amener sa perte. Naturellement, ici encore, un miracle intervient.

La curiosité de Giovanni Villani est très éveillée à l'endroit de ces faits merveilleux, et sans doute celle de beaucoup d'autres avec lui. « Nous avons de si longs récits, déclare l'historien, des coutumes des Tartares, pour tirer de leur ignorance ceux qui ne connaissent rien de leurs actions. Que celui qui voudra en savoir davantage lise le traité de frère Hayton d'Arménie, et le livre du *Milion* de Venise... ».

On comprend donc ainsi comment, par les Mongols établis en Perse, arrivent jusqu'en Italie les contes indo-persans qui vont contribuer à nourrir la littérature florentine, mais bien d'autres choses encore, et en particulier les peintures chinoises.

Le moine arménien d'illustre origine vint en effet lui-même, comme on le sait, en Europe. Dans cette Histoire des Mongols, qui n'est qu'une part de l'ouvrage de Hethoum, dont Ramusio traduit une partie et que le *Livre des Merveilles* de Philippe le Hardi

webaram.com

met à profit en même temps que des récits de voyages d'Occidentaux, Hethoum raconte lui-même qu'il prit l'habit des Prémontrés à Chypre, au monastère de l'Episcopia. Il passa ensuite en Terre Sainte, peut-être à la suite de Ghazan, et c'est de là que le pape Clément V l'envoya à Poitiers : c'est dans cette ville, en effet, que le moine arménien dicta ses Histoires en 1307 [1].

Notre Bibliothèque nationale (ms. fr. 12201) possède un manuscrit de l'œuvre de Hethoum, le *Livre de la Fleur des Hystoires de la Terre d'Orient*, et M. Vermeylen, alors professeur à l'Université de Bruxelles, a appelé l'attention, au Congrès d'Histoire de l'Art de Paris, en 1921, sur quelques-unes des révélations qu'il contient [2]. J'y ai insisté, en apportant des confrontations et des conclusions nouvelles, dans mon livre sur les *Influences Orientales dans la Peinture Toscane* [3]. Hayton, à propos du royaume de Cathay, parle de l'art chinois, qu'il connaît bien, qu'il a été à même d'apprécier en le comparant avec d'autres arts, puisqu'il s'exprime ainsi : « Et vraiement l'en voit venir de cely pais toutes choses estranges et merveilleuses et de subtil labeur, que bien semblent estre *la plus subtile gent du monde d'art et de labeur de mains...* » (f. 2). Et une telle prédilection pour un art si délicat semble significative; il s'en fait assurément, dans les milieux de haute culture où il se trouve, le propagateur. On peut en rapprocher l'émerveillement de Marco Polo pour les peintures chinoises à fond d'or et d'argent, les scènes de femmes et de cavaliers, de bêtes et d'oiseaux, dans les palais du Grand Khan. Mais j'ai montré par ailleurs que l'action de l'arménien Hethoum à cette date, c'est-à-dire dans les dernières années du XIII^e^ siècle et les premières du XIV^e^, n'est pas isolée.

C'est aussi un fait bien curieux et d'une bien grande importance que nous révèlent Giovanni Villani et Cristoforo Landino. Le fils d'une famille florentine établie en Perse, — la famille des Bastari, — élevé lui-même à la cour de Ghazan, est envoyé par ce souverain après sa conversion, à la tête d'une ambassade, en même temps que des Mongols, à l'occasion de la première année sainte, en 1300, auprès du pape Boniface VIII et des princes de la Chré-

(1) Le *Livre des Merveilles*, f° 226. Cf. OMONT, *ouvrage cité*, t. I, p. 10-11.

(2) A. VERMEYLEN, « *Le Livre de la Fleur des Hystoires de la Terre de Orient* » *et le problème des influences orientales au Moyen Age*, dans *Actes du Congrès d'Histoire de l'Art*, Paris, 1921 (Presses Universitaires de France, 1923), t. I, p. 331 et suiv.

(3) Paris, LAURENS, 1924.

webaram.com

tienté. Il séjourne dans sa ville d'origine, à Florence, où Villani a l'occasion de le voir. Ce sont là des agents de liaison dont le rôle ne saurait être méconnu au moment où va se développer le style orientalisant du paysage florentin, que j'ai essayé de définir, et où la peinture siennoise avec Simone Martini se révèle intimement pénétrée des principes et de la technique de la peinture chinoise [1].

Mais faudrait-il nous étonner de semblables faits quand nous pouvons comprendre que dès le milieu du IXe siècle et au commencement du Xe, l'art chinois, et particulièrement la peinture chinoise, étaient connus et appréciés des milieux de marchands arabes, qui étaient en contact permanent avec le monde méditerranéen.

Nous en avons le témoignage, grâce aux remarques ajoutées vers 916 par Abû Zayd Hasan au récit de voyage du marchand arabe Sulayman : « Les Chinois, nous y est-il dit, sont plus habiles qu'aucune autre nation dans tous les arts, et principalement dans la peinture », et l'écrivain insiste sur les raffinements et le sens d'observation que le public chinois, à l'exhortation du souverain lui-même, exige des artistes [2].

Nous pouvons donc nous représenter en quelque sorte le cortège d'imaginations fabuleuses et d'évocations diverses qui entoure, tout au moins en Italie, l'apparition de Hethoum. On le mêle à des contes qui ont la même origine mystérieuse et lointaine, et il devient assurément lui-même représentatif de tout un art étrange que l'on a entrevu.

Une personnalité comme celle du moine arménien nous permet

[1] Cf. *Les Influences Orientales dans la Peinture Toscane*, IVe partie, chap. II; *Une nouvelle théorie de l'art italien* (*Revue hebdomadaire*, 26 sept. 1925); *La première année sainte* (*Journal des Débats*, 8 janv. 1926).

[2] Ces récits et leur commentaire ont d'abord été publiés en France par Eusèbe Renaudot, *Anciennes relations des Indes et de la Chine de deux Mahométans qui y allèrent dans le IXe siècle;* traduites d'arabe... (Paris, J.-B. Coignard, 1718). L'ouvrage est ensuite traduit en italien : *Antiche relazioni dell'Indie e della China di due Maomettani che nel secolo nono v'andarono*; — tradotte dall'araba nella lingua francese... dal Sig. Eusebio Renodozio (Renaudot)... (Bologne, 1749). — Une nouvelle édition française a été donnée par Reinaud, *Relations des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine dans le IXe siècle de l'ère chrétienne*; texte arabe imprimé en 1811 par les soins de feu Langlès, publié avec des corrections et additions, et accompagné d'une traduction française... (Paris, 1845. — 2 vol.). Enfin, récemment, une nouvelle traduction a été publiée par M. Gabriel Ferrand, *Voyage du marchand arabe Sulaymân en Inde et en Chine, rédigé en 851*... (Paris, Bossard, 1922).

webaram.com

au surplus de concevoir les vastes connaissances et le cosmopolitisme qui régnaient dans les milieux monacaux du moyen âge, non point seulement dans les couvents basilien, mais dans ceux de la latinité, et non point seulement par l'entretien de l'iconographie et de la technique orientales des miniatures. Dans cette voie, bien des révélations nous attendent sans doute encore, et les archives des couvents sont assurément capables de nous éclairer beaucoup. Les faits sur lesquels j'ai voulu insister sont déjà très instructifs. Ils nous révèlent l'étendue des influences qui s'introduisent dans le monde occidental, et qui sont seules capables d'expliquer l'évolution des écoles et renouvellent l'histoire de l'art. De tels faits corroborent exactement ce que l'analyse des œuvres et le raisonnement nous permettaient de découvrir.

webaram.com

PUBLICATIONS

RELATIVES AUX ÉTUDES ARMÉNIENNES.

Astour NAVARIAN. — Anthologie des poètes arméniens. Précédée d'une lettre-préface de M. Henri LICHTENBERGER. Paris, 1928, in-16, 243 p.. 20 fr.

La roseraie d'Arménie. Tome Ier. ARAKEL DE SUNIK. Pages choisies... Traduction précédée d'une étude et suivie de notes par Archag TCHOBANIAN. Ouvrage illustré de 29 hors-texte et de 26 gravures. Paris, 1918, in-8°, VIII + 120 pages .... 100 fr.

La roseraie d'Arménie. Tome II. Poèmes de Nersès le gracieux, Sarkis, Constantin d'Erzenga, Khatchatour de Kétcharou, Frik, Grégoire de Khlath, Zakaria de Gnounik, Hovassap de Sébaste, Hovhannès de Telgouran, Siméon d'Aparan..., traduction précédée d'une introduction et accompagnée de notices par Archag TCHOBANIAN. Ouvrage illustré de nombreuses reproductions d'œuvres d'art arménien. Paris, 1923, in-8°, XXI + 345 pages .... 100 fr.

La roseraie d'Arménie. — Tome III. Pages choisies des meilleurs poètes du moyen âge et de la période suivante : Frik, Constantin d'Erzenga, Hovhannès de Telgouran, Arakel de Sunik, Arakel de Baghèche, Grégoire d'Akhtamar... Vieux chants anonymes, traduction précédée d'une introduction et accompagnée de notices par Archag TCHOBANIAN. Ouvrage illustré de nombreuses reproductions de vieilles miniatures et d'autres spécimens d'art arménien. Paris, 1929, in-8°, XIX + 291 pages........ 100 fr.

Miniatures arméniennes. Vies du Christ. Peintures ornementales (Xe au XVIIe siècle), 68 planches en phototypie et 8 figures dans le texte explicatif, par Frédéric MACLER. Paris, 1913, in-folio, 44 pages....... 250 fr.

L'Évangile arménien. Édition phototypique du manuscrit n° 229 de la bibliothèque d'Etchmiadzin, publiée sous les auspices de Léon Mantacheff par Frédéric MACLER. Paris, 1920, in-8, 27 pages et 472 planches.. 300 fr.

Documents d'art arméniens. *De arte illustrandi.* Collections diverses, avec 36 figures et dessins dans le texte et hors texte et un atlas de CIII planches. Notices et descriptions publiées et traduites par Frédéric MACLER. Paris, 1924, in-folio, 68 pages .... 350 fr.

L'enluminure arménienne profane, par Frédéric MACLER. Paris, 1928, in-folio, 44 pages avec illustrations, plus XCIII planches hors texte.. 300 fr.

EN VENTE

À LA LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER,

13, rue Jacob, Paris.

webaram.com

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE NUMÉRO.

	Pages.
ALPHANDÉRY (Paul). — Note sur une étymologie du mot *vardapet*	1
BENVENISTE (E.). — Titres iraniens en arménien	5
BRÉMOND (général Ed.). — Espoirs	11
CUENDET (Georges). — Eznik et la Bible.....................	13
DER NERSESSIAN (Mlle S.). — Voir MILLET (Gabriel).	
DUMÉZIL (Georges). — Le dit de la princesse Saṭinik..............	41
HEROLD (A. Ferdinand). — Crébillon, Tacite et l'Arménie	55
LAURENT (J.). — Byzance et Antioche sous le curopalate Philarète....	61
MACLER (Frédéric). — Une recension arménienne des canons du concile de Gangres.................................	73
MARIÈS (Louis). — Note sur l'emploi de ն avec Աստուած chez Eznik..	99
MASSÉ (Henri). —Le sultan seldjoukide Keykobad Ier et l'Arménie ...	113
MEILLET (A.). — Le mot *eketeçi*............................	133
MILLET (Gabriel). — Le psautier arménien illustré...............	137
MUYLDERMANS (abbé J.). — Le discours de Xystus dans la version arménienne d'Evagrius le Pontique........................	183
PEETERS (P. Paul). — Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien..	203
POIDEBARD (R. P. A.). — Documents d'art oriental. Anciennes broderies arméniennes	239
SOULIER (Gustave). — Le moine arménien Hethoum et les apports d'Extrême-Orient à la fin du XIIIe et au commencement du XIVe siècle...	249

Prix de l'abonnement : 60 francs par an.

Prix du numéro : 30 francs.

Adresses :

Du Secrétaire général :
M. A. MEILLET, 24, rue de Verneuil, Paris (VIIe);

De l'Administrateur-archiviste :
M. F. MACLER, 1 *bis*, boulevard de Montmorency, Paris (XVIe);

Du Trésorier :
M. MATHEW KHAN NERSESSIAN, 62, rue de Maubeuge, Paris (IXe).